Henry Corbin

En Islam iranien

Aspects spirituels et philosophiques

TOME IV

L'École d'Ispahan
L'École shaykhie
Le Douzième Imâm

TABLE

ARGUMENT DES LIVRES I ET II

Le monde islamique n'est pas un monolithe; son concept religieux ne s'identifie pas avec le concept politique du monde arabe. Il y a un Islam iranien, comme il y a un Islam turc, indien, indonésien, malais, etc.

Malheureusement, si une littérature abondante est à la disposition du lecteur curieux de connaître l'archéologie et les arts de l'Iran, avant et depuis l'Islam, peu de livres, en revanche, répondent à la question du chercheur qui s'interroge sur les « motivations » de la conscience iranienne ayant configuré ces formes.

A l'intérieur de la communauté islamique, le monde iranien a formé dès l'origine un ensemble dont les traits caractéristiques et la vocation ne s'élucident que si l'on considère l'univers spirituel iranien comme formant un tout, avant et depuis l'Islam. L'Iran islamique a été par excellence la patrie des plus grands philosophes et mystiques de l'Islam; pour eux, la pensée spéculative ne s'isole jamais de sa fructification et de ses conséquences pratiques, non point simplement quant à ce que nous appelons aujourd'hui le milieu *social,* mais quant à la totalité concrète que l'homme nourrit de sa propre substance, par-delà les limites de cette vie, et qui est son monde *spirituel.*

C'est en restant fidèle à cette prise de position que l'auteur a édifié le monument qu'il présente ici en sept livres, et qui est le résultat de plus de vingt ans de recherches, menées en Iran même, dans les bibliothèques comme dans l'intimité de ses amis iraniens, conjuguées avec l'expérience d'un enseignement donné à Paris et à Téhéran. Sa méthode se veut essentiellement *phénoménologique,* sans se rattacher à une école phénoménologique déterminée. Il s'agit pour lui de rencontrer *le fait* religieux en laissant se montrer *l'objet* religieux tel qu'il se montre à ceux

à qui il se montre. D'où le sous-titre essentiel donné à l'ouvrage : *aspects spirituels et philosophiques.* Qui dit *aspect* suppose *spectateur,* mais ici le spectateur, qui est le phénoménologue, doit devenir l'hôte spirituel de ceux à qui se montre cet objet et en assumer avec eux la charge. Toute considération *historique* restera donc immanente à cet objet, sans lui imposer du dehors quelque catégorie étrangère, considération dialectique ou autre. C'est à cette condition que sont possibles, synchroniquement, les recroisements suggérés par l'auteur en maints passages, parce qu'il s'agit des variations d'un même objet.

Les deux premiers tomes contiennent les livres I et II de l'ouvrage.

Le *livre I*[er] s'applique à montrer quelques aspects essentiels du shî'isme duodécimain ou imâmisme, fortement implanté dès les origines en Iran, et devenu depuis le XVI[e] siècle religion officielle. Ces aspects sont dégagés et analysés à partir de ce que l'auteur a déjà proposé d'appeler le « phénomène du Livre révélé », tel qu'il se montre à ceux que le Qorân désigne comme *Ahl al-Kitâb,* cette « communauté du Livre » qui englobe judaïsme, christianisme et Islam. Dans chacun des rameaux de la tradition abrahamique, interprètes de la Bible et du Qorân se sont trouvés placés devant les mêmes problèmes et les mêmes tâches : pour tous il s'est agi de savoir quel est le sens *vrai* du Livre. De part et d'autre, la recherche du sens vrai, qui est le sens spirituel caché sous l'apparence littérale, a développé des méthodes semblables pour faire apparaître le sens *ésotérique,* c'est-à-dire intérieur, de la Révélation divine. Le « phénomène du Livre » est à l'origine de l'*herméneutique,* c'est-à-dire du « Comprendre ». Il est probable que les herméneutes ésotéristes de la Bible et du Qorân ont encore beaucoup à apprendre aux philosophes qui de nos jours se montrent si préoccupés, précisément, d'*herméneutique.*

Le terme technique désignant l'herméneutique ésotérique du Qorân est le mot *ta'wîl,* lequel signifie « reconduire » une chose à son origine, à son archétype. La métaphysique shî'ite est dominée par l'idée du Dieu inconnaissable, inaccessible, innommable en son Essence, et par l'idée de son *épiphanie* dans le plérôme des Quatorze entités de lumière, manifestées sur terre en la personne des « Quatorze Immaculés » (le Prophète, sa fille Fâtima, les Douze Imâms). Le sens ésotérique que le *ta'wil* shî'ite dégage des données qorâniques littérales, concerne principalement ce plérôme des Quatorze. Il illustre, par le fait même, le concept proprement shî'ite de la prophétologie, duquel il résulte que le shî'isme refuse d'avoir son avenir derrière soi.

A la différence de l'Islam sunnite majoritaire, pour lequel, après la mission du dernier Prophète, l'humanité n'a plus rien de nouveau à attendre, le shî'isme maintient ouvert l'avenir en professant que, même après la venue du « Sceau des prophètes », quelque chose est encore à attendre, à savoir la révélation du sens spirituel des révélations apportées par les grands prophètes. Telle fut la tâche herméneutique dont ont été investis les saints Imâms, et leur enseignement remplit des volumes. Mais cette intelligence spirituelle ne sera complète qu'à la fin de notre *Aiôn,* lors de la parousie du Douzième Imâm, l'Imâm présentement caché et pôle mystique de ce monde.

L'herméneutique comporte ainsi une perception propre de la temporalité, laquelle s'exprime dans une périodisation de l'histoire : au temps de la mission des prophètes, succède le temps de l'initiation spirituelle. Là même, la prophétologie shî'ite recroise les aspirations du mouvement joachimite en Occident et son annonciation du règne de l'Esprit. Mais cette périodisation est en fait d'ores et déjà de la *métahistoire,* car sa dimension essentiellement eschatologique brise l'histoire.

De même que l'herméneutique, l'imâmologie a placé les penseurs shî'ites devant les mêmes problèmes que la christologie avait posés aux penseurs chrétiens, mais les penseurs shî'ites ont toujours tendu à les résoudre dans le sens rejeté par la christologie officielle. C'est peut-être ainsi que la gnose shî'ite s'est préservée de toute laïcisation en messianisme social.

Métaphysique shî'ite et spiritualité shî'ite sont la substance l'une de l'autre. Une information exclusivement limitée à l'Islam sunnite majoritaire, a trop longtemps conduit à identifier soufisme et Islam spirituel. En fait la spiritualité shî'ite déborde le soufisme. Certes, il y a des congrégations soufies shî'ites, l'arbre généalogique de la plupart des *tarîqat* ou congrégations remontant aussi bien à l'un des Imâms. Mais l'ésotériste shî'ite est d'ores et déjà, comme tel, sur la Voie (la *tarîqat),* sans même avoir à entrer dans une congrégation soufie. Au sommet d'un Sinaï mystique, la connaissance de l'Imâm comme de son guide personnel, le conduit à la connaissance de soi.

Le *livre II* est tout entier consacré à un autre aspect aussi fondamental que caractéristique de la philosophie et de la spiritualité de l'Islam iranien, aspect qui aussi bien s'alliera d'emblée avec le shî'isme de maints penseurs iraniens. C'est l'aspect que typifie par excellence le terme *ishrâq,* lequel désigne le lever du soleil *(aurora consurgens),* son « orient ». De même que la philosophie de l'*Ishrâq,* comme « théosophie » de la Lumière, est *la*

théosophie « orientale », les philosophes *ishrâqîyûn* sont les philosophes « orientaux », au sens métaphysique du mot « orient ». Ils sont aussi souvent désignés comme les « Platoniciens », par opposition aux péripatéticiens de l'Islam. A l'origine de ces « Platoniciens de Perse » en Islam, il y eut la volonté héroïque d'une jeune penseur génial, originaire du nord-ouest de l'Iran, Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, qui devait mourir à Alep, en Syrie, à l'âge de trente-six ans, en martyr de sa cause (1191). Ses œuvres énoncent elles-mêmes clairement son propos : ressusciter la sagesse de l'ancienne Perse, la philosophie de la Lumière et des Ténèbres; en quelque sorte rapatrier en Perse islamique les Mages hellénisés, et cela même grâce à l'herméneutique (le *ta'wîl)* dont la spiritualité islamique lui offrait les ressources.

Quelque trois siècles avant le grand philosophe byzantin Gémiste Pléthon, l'œuvre du penseur iranien opère la conjonction des noms de Platon et de Zarathoustra/Zoroastre, comme hérauts d'une même tradition « orientale » remontant à Hermès, le père des Sages. Les Idées platoniciennes sont interprétées en termes d'angélologie zoroastrienne. L'herméneutique de l'être fait droit à un troisième monde dont les philosophies du concept étaient impuissantes à fonder l'ontologie : entre le monde intelligible et le monde sensible il y a le *mundus imaginalis,* un monde parfaitement réel, non point l'« imaginaire » auquel en sont réduites nos philosophies exotériques, mais un monde qu'il faut désigner par un terme propre : *['imaginai* Sohrawardî eut conscience de fonder par l'ontologie de ce « tiers monde » la réalité objective des révélations des prophètes, des visions des mystiques des événements de la Révélation, et le thème en restera présent au long des siècles de la pensée iranienne.

Il est caractéristique que cette métaphysique de la Lumière identifie la Source primordiale de celle-ci avec ce que la théosophie zoroastrienne désigne comme *Xvarnah* ou « Lumière de Gloire ». De cette Source procèdent les hiérarchies archangéliques, dont la structure correspond ici à une synthèse de l'angélologie zoroastrienne et des hiérarchies célestes du néoplatonisme de Proclus. Le motif même du *Xvarnah* offre des résonances et des prolongements inépuisables. Des recherches antérieures en ont homologué les formes de manifestation avec celles du saint Graal dans nos traditions occidentales. Aussi bien le motif du Graal, de la coupe mystique miroir-du-monde, figure-t-il dans l'épopée héroïque de l'ancien Iran, et il est présent dans l'œuvre de Sohrawardî, où il typifie le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique qui est un fait capital de l'histoire culturelle de l'Iran. C'est ce passage même qui s'annonce

dans un cycle de brefs romans initiatiques, composés presque tous en persan, et dont la richesse des symboles permet à Sohrawardî de conduire son lecteur au terme de son désir, mieux encore que ses grands ouvrages systématiques. L'auteur insiste spécialement sur deux romans spirituels, dont l'un a pour contexte la geste mystique iranienne, et dont l'autre s'ordonne à la geste gnostique en général.

La tradition « orientale » de Sohrawardî est demeurée active en Iran jusqu'à nos jours; elle eut une grande influence en Inde à l'époque de la réforme religieuse de Shah Akbar.

Ces deux premiers livres de l'ouvrage présentent ainsi un double aspect essentiel de la gnose islamique, telle que l'a configurée l'esprit de l'Islam iranien. Au moment où des découvertes récentes ont donné un nouvel essor aux études gnostiques, aussi bien dans le domaine de l'ancien gnosticisme que dans le domaine de la gnose juive, ces recherches viennent à leur heure.

ARGUMENT DU LIVRE III

Le Livre III est tout entier consacré au soufisme iranien, tel qu'il ressort de l'œuvre d'un très grand maître, Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (1128-1209), contemporain de Sohrawardî, le *shaykh al-Ishrâq,* mais, tandis que celui-ci est un homme du Nord de l'Iran, Rûzbehân est un homme du Sud, du Fârs, c'est-à-dire de la « Perside » ou Perse proprement dite.

Son œuvre et sa doctrine sont éminemment représentatives de la spiritualité du soufisme iranien, principalement quant à ce qui le différencie d'un ascétisme chrétien traditionnel. Le phénomène de la « conscience malheureuse », dont la dénomination nous est familière depuis Hegel, relève en propre de la phénoménologie de la conscience chrétienne, même si de nos jours celle-ci se veut de plus en plus « présente au monde » par honte d'être malheureuse, ou dans l'espoir de l'être moins. Le soufisme se trouve, certes, lui aussi devant une opposition à surmonter, mais les termes de l'opposition diffèrent de ceux qui font ou qui ont fait le malheur de l'homme chrétien. Celui-ci s'est trouvé écartelé par l'opposition entre le péché et la grâce justifiante, le croire et le savoir, plus trivialement entre le « mysticisme » et la « sensualité », plus abstraitement entre la vérité de fait historique et la vérité intérieure, l'objet de la foi incarné dans l'histoire et la réalité spirituelle non conditionnée par le temps, la latéralité du donné révélé et la signification spirituelle, etc. A tel point qu'avec la sécularisation d'un état de choses

post-chrétien, la maladie n'a fait que changer de nom. La sociologie succède d'autorité à la théologie, avec l'assistance de la psychanalyse. On ne parle plus de péché, mais de complexe de culpabilité, de frustration...

Quant au soufi, ce n'est ni un pécheur, ni un malade, ni un frustré; il ne ressent pas le besoin d'une « justification ». C'est un étranger, un exilé, et ce à quoi il aspire, avec les gnostiques de partout et toujours, c'est à se retrouver chez lui, et partant à rencontrer le guide qui lui montrera la voie par laquelle revenir *chez soi.* Tel est pour lui le sens de la prophétologie : la Loi religieuse *(sharî'at)* révélée par le Prophète ouvre la voie intérieure *(tarîqat)* conduisant à la Vérité spirituelle *(haqîqat)* qui, personnellement vécue et réalisée, fait du soufi un homme libre. La profession mystique ne s'oppose pas à la révélation prophétique : elle en est l'accomplissement, parce qu'elle en est la vérité secrète. En l'absence de cette vérité ésotérique, ne subsiste qu'un monothéisme *(tawhîd)* abstrait. Seule surmonte celui-ci l'idée, ou mieux dit l'expérience vécue de la *théophanie.* L'essence divine est inconnaissable; mais les opérations divines sont autant de *théophonismes* qui en manifestent les attributs. La manifestation théophanique n'est point une incarnation divine; la perception théophanique est une perception de l'amphibolie *(iltibâs),* du double sens de tout être manifesté, qui simultanément voile et révèle l'invisible. Privé de la conscience qui gouverne cette vision, on reste dans le monde de la dualité, le monde des oppositions; le pieux croyant aussi bien que le théologien dogmatique sont alors, au fond, des polythéistes qui s'ignorent.

Or, ce n'est pas en se détournant du visible et du sensible que cette conscience peut éclore. Le visible doit être perçu comme un voile, et transformé en un miroir. Dans la somme des expériences humaines, il en est une privilégiée, qui seule peut conduire à vivre cette transfiguration, et c'est celle de l'amour humain pour un être de beauté : commotion et extase de l'âme devant la théophanie. Rûzbehân imprime une orientation décisive au soufisme, en distinguant d'une part le cas des pieux ascètes pour qui l'amour humain n'a pas été aux prémices de la voie spirituelle, et d'autre part le cas de ceux pour qui l'amour humain est aux prémices de l'amour divin, parce qu'il s'agit d'un seul et même livre, celui d'un seul et même amour, mais qu'il faut apprendre à en lire le texte. Seuls ces derniers, dont Rûzbehân typifie le cas par excellence, méritent d'être désignés comme *Fidèles d'amour,* en raison de leur affinité avec les *Fedeli d'amore,* compagnons de Dante. Sur cette voie même, Rûzbehân ne craint pas de figurer comme un *malâmatî,* comme l'un de

ceux qui volontairement, pour dissimuler la pureté de leur visage intérieur, assument à l'occasion une conduite encourant le blâme officiel. De ce point de vue, il peut être considéré comme le précurseur d'un autre shîrâzî célèbre, le grand poète Hâfez, dont les soufis iraniens ont toujours su lire le *dîwân* comme un memento mystique.

Rûzbehân rédigea, à la demande d'un ami, un « journal spirituel » qui apparaît comme un document inappréciable dans l'ensemble de la littérature mystique de tous les temps (il permet d'évoquer certains des *Memorabilia* de Swedenborg). C'est le journal de ses visions et de ses songes depuis l'âge de quinze ans. Rûzbehân s'y révèle comme ayant été, dès l'enfance, doué d'une puissance émotive et d'une aptitude visionnaire exceptionnelles. A quinze ans il abandonne sa maison. Une vision lui révèle son rang secret dans la hiérarchie mystique. Puis les visions prestigieuses se succèdent : visions d'anges et d'êtres de beauté, de paysages en fleurs, d'aurores rougeoyantes... Tous les livres de Rûzbehân sont écrits dans une langue très personnelle, vibrant d'un lyrisme extatique continu qui n'en rend pas toujours aisée la lecture. Il reste que ce journal autobiographique nous fournit la base expérimentale, pour cerner les étapes et les épreuves par lesquelles la dialectique d'amour conduit, sur la voie des théophanies, au *tawhîd* ésotérique.

La première épreuve est l'épreuve du Voile. Rûzbehân est sans doute ici dans la grande tradition du soufisme, mais il y apporte une intuition très personnelle et extraordinaire, marquant un sommet à la fois de la mystique expérimentale et de la mystique spéculative. Le « Trésor caché » a produit le monde afin d'être connu et de se connaître dans les créatures. L'Esprit est l'instauration primordiale par laquelle subsistent les Esprits-saints, c'est-à-dire les individualités spirituelles prééternelles des êtres. Sans doute chaque atome d'être est-il un *œil* tout entier absorbé dans la contemplation de la Lumière qui lui donna origine. Mais l'Être Divin éprouve alors de la jalousie à l'égard de soi-même : en s'objectivant à soi-même, en se révélant, il n'*est* plus identiquement son propre témoin à soi-même; il *a* un témoin en dehors de lui-même, un *autre* que lui-même. Et c'est le premier Voile. Aussi l'Être Divin cherche-t-il à se reprendre à lui-même; il détourne cet Esprit de Le contempler, et renvoie sa créature à la contemplation d'elle-même. Cette vision d'elle-même par soi-même est le second Voile. L'épreuve du Voile est le sens même de la Création : la descente des Esprits-saints dans la condition terrestre n'a d'autre fin que de les conduire à l'issue victorieuse de cette épreuve.

Pour cela, il faut que le mystique découvre sa connaissance de

soi comme étant le propre regard dont Dieu se contemple, comme étant soi-même le témoin par lequel Il s'atteste soi-même. Alors le voile devient miroir. Mais chercher au-delà du Voile, c'est, dit Rûzbehân, tomber dans la « démence de l'inaccessible ». Un monde *autre* que lui-même, Dieu ne l'a jamais regardé depuis la Création; il l'a en horreur. Ceux qui atteignent à la conscience de témoins, sont les yeux par lesquels Dieu regarde encore le monde, et par là même aussi le « concerne » encore. Ils peuvent être ignorés de tous, mais c'est grâce à eux que le monde peut durer. Beaucoup mieux qu'un rôle social, ces mystiques remplissent une fonction de salut cosmique. L'intuition d'un Rûzbehân est ici fort proche de celle d'un Maître Eckhart. Le regard par lequel je connais Dieu, n'est point autre que le regard par lequel Dieu me connaît. Et c'est le secret des visions théophaniques par lesquelles Rûzbehân progresse vers le *tawhîd* ésotérique.

Cette progression, c'est la dialectique d'amour qui l'assure, car elle seule découvre l'identité du témoin et du témoigné, du contemplant et du contemplé. Elle remplit tout un ouvrage en persan qui est peut-être le chef-d'œuvre de Rûzbehân : *Le Jasmin des Fidèles d'amour.* « Avec les yeux du cœur je contemplais la beauté incréée ; avec les yeux de l'intellect, je m'attachais à comprendre le secret de la Forme humaine. » Si la dialectique d'amour dévoile le secret des théophanies, c'est parce que la théophanie est par essence le « phénomène du divin » dans la *beauté.* Notre époque de « démythisation » s'est si bien acharnée à « désacraliser » la beauté, que ce sentiment du *numineux* en présence de la beauté peut lui apparaître comme quelque chose d'étrange, sinon d'étranger. C'est, en revanche, un sentiment fondamental chez tous nos Fidèles d'amour iraniens. Il l'est non moins chez un Ibn 'Arabî, qui pendant huit siècles influença toute la spiritualité islamique, et qui est un des plus illustres témoins de cette religion mystique de la beauté comme suprême attribut divin.

Rûzbehân fait sienne la thèse néoplatonicienne : « Dès avant l'existence des mondes, l'Être Divin est soi-même l'amour, l'amant et l'aimé ». Il se trouve immédiatement devant le grand problème agité dans les cercles soufis depuis l'origine : convient-il d'employer le mot d'amour à l'égard de Dieu ? *Qui* aime le mystique, lorsqu'il parle de son amour pour Dieu? Tout le livre du *Jasmin* répond à ces questions, en une suite de chapitres analysant d'une part le sens prophétique de la beauté, contemplant le prophète de l'Islam comme prophète de la religion de la beauté, et d'autre part dévoilant, avec toutes les ressources d'une inspiration platonicienne, la source prééternelle de l'amour, pour orchestrer les grands thèmes du Témoin éternel et de la Fiancée éternelle. Déjà Sohrawardî nous avait mis sur cette voie de la transfiguration de l'Éros. Ici également l'amour ne se transfère pas d'un *objet* à un autre *objet,* d'un objet humain à un objet divin; c'est une métamorphose du *sujet* qui s'accomplit. D'où la typification de cette métamorphose dans le couple de Majnûn et Layla (les Tristan et Yseult de l'épopée mystique en persan comme en arabe). Au paroxysme de son amour, Majnûn devient le « miroir de Dieu ». C'est Dieu même qui, dans le regard de l'amant pour l'aimée, contemple son propre visage éternel.

C'est cela atteindre à la vision de la vision, à ce *tawhîd* ésotérique de l'identité pour lequel il n'y a plus ni *I* + *I*, ni *I* = *I*; mais *I* x *I* = *I*. Il peut alors arriver que, dans l'ivresse de la transconscience, le mystique profère la célèbre outrance d'al-Hallâj : *Anâ'l-Haqq* (Je suis Dieu). Le cas d'al-Hallâj a préoccupé Rûzbehân tout au long de sa vie; il a prodigué les explications et les excuses de sa célèbre « locution théopathique ». Aussi bien est-ce à Rûzbehân que nous devons la conservation d'une œuvre d'al-Hallâj, dans son volumineux « Commentaire des paradoxes des soufis », dont nous avons édité naguère le texte persan, et qui est une véritable Somme du soufisme de son temps.

ARGUMENT DU LIVRE IV

Le Livre IV reprend la question amorcée déjà au cours du Livre I, à savoir celle des rapports entre le shî'isme et le soufisme. Les œuvres de quatre grands auteurs des XIV[e] et XV[e] siècles de notre ère (le second d'entre eux restant malheureusement anonyme) sont étudiés au cours des quatre chapitres composant le présent livre.

I. Le premier est consacré à Sayyed Haydar Âmolî (né en 720/1320; mort après 787/1385-86), dont l'œuvre considérable, maintes fois citée chez les auteurs plus tardifs, était restée inédite jusqu'ici. Nous avons récemment procuré l'édition de deux de ses traités composant une véritable Somme de philosophie shî'ite ; pour beaucoup d'autres, hélas ! nous n'avons pu encore retrouver de manuscrits. Haydar Âmolî est un homme du Nord; il passe la première moitié de sa vie dans son Tabarestan natal, province qui fait aujourd'hui partie du Mazandéran, sur la rive sud de la mer Caspienne. Celles de ses œuvres qui nous ont été accessibles jusqu'ici, nous fournissent elles-mêmes les éléments d'une émouvante autobiographie spirituelle,

particulièrement typique d'un spirituel iranien. Issu d'une grande famille shî'ite du Tabarestan, Sayyed Haydar, après avoir étudié notamment à Ispahan, vit jusqu'à l'âge de trente ans une jeunesse brillante et comblée. Il est même le ministre de son souverain et par là même associé un moment aux péripéties de l'époque. Puis il passe par une profonde crise spirituelle qui le fait renoncer à toutes les ambitions mondaines de carrière, et le jette sur les routes en « pèlerin de Dieu », vêtu d'un pauvre manteau de soufi. Il se rend aux lieux saints shî'ites de l'Irâq où il passera toute la seconde période de sa vie, occupé à produire une œuvre aux dimensions massives.

De cette œuvre, on peut dire qu'elle marque un grand moment dans le développement de la philosophie et de la spiritualité du shî'isme; elle suffirait à nous montrer que la pensée shî'ite comme telle n'est point, comme le veulent quelques modernistes, une création politique de la période safavide. Et cette œuvre est par excellence au nombre de celles qui nous apportent une réponse à la grave question concernant les rapports originels entre shî'isme et soufisme. Sur une question aussi décisive pour la compréhension de la spiritualité islamique en général, le chercheur en sciences religieuses préfère laisser la parole aux intéressés eux-mêmes et se guider sur leur réponse. C'est pourquoi ici même, au cours du Livre I, on s'est déjà fortement inspiré des textes de Haydar Âmolî.

Cette question donc, il l'aborde de front, parce que, semble-t-il, elle se posait pour lui et son entourage de façon particulièrement aiguë. Sa réponse est celle d'un ésotériste, pour qui le shî'isme est essentiellement l'ésotérisme de l'Islam. C'est pourquoi, selon lui, tout shî'ite qui se limite à l'exotérique, mutile l'enseignement même des saints Imâms. En revanche, les soufis, en professant l'ésotérique des révélations divines, s'avèrent comme étant les « vrais shî'ites ». Malheureusement ils ont oublié leur origine, et ils ont mutilé leur propre doctrine ésotérique, dans toute la mesure où ils en ont banni l'imâmologie. Sayyed Haydar veut en finir une fois pour toutes avec cette situation, en renvoyant dos à dos shî'ites vitupérant le soufisme, et soufis vitupérant le-shî'isme. Il doit ainsi faire face sur plusieurs fronts : vis-à-vis du sunnisme légalitaire, vis-à-vis des shî'ites oublieux de l'ésotérique, vis-à-vis des soufis oublieux de leur origine et de ce qu'ils doivent essentiellement au shî'isme. C'est à une situation semblable que Mollâ Sadrâ Shîrâzî devra faire face, quelque deux siècles plus tard, et c'est la situation tragique à laquelle ont dû faire face respectivement les spirituels appartenant aux trois rameaux de la tradition abrahamique.

Pour mener à bien ce face à face, Sayyed Haydar se comporte en disciple d'Ibn 'Arabî, à qui il se réfère à maintes reprises. Il applique une grande partie de son effort à marquer le passage du *tawhîd* théologique auquel ont convié les prophètes, au *tawhîd* ontologique auquel convient les « Amis de Dieu », à la suite des saints Imâms. Ces pages montrent à quel point la pensée de l'Iran shî'ite put s'assimiler l'enseignement théosophique d'Ibn 'Arabî, parce qu'elle y retrouvait son propre bien, et parce que les *Fosûs* d'Ibn 'Arabî étaient considérés comme relevant aussi du phénomène du Livre saint, puisque l'auteur en avait reçu du Prophète l'inspiration céleste. Cependant, malgré sa dévotion pour la pensée et l'œuvre d'Ibn 'Arabî, il est un point sur lequel Haydar Âmolî manifeste une opposition irréductible, à savoir le point qui pour un shî'ite décide du sens même déjà prophétologie. Avec tous les shî'ites duodécimains, Haydar Âmolî professe que le Sceau de la *walâyat,* laquelle est l'ésotérique de la prophétie, ne peut être un prophète, à savoir Jésus, comme le voulait Ibn 'Arabî. Ce Sceau est et ne peut être que l'Imâmat mohammadien, en la personne du I[er] Imâm comme Sceau de la *walâyat* universelle, et en la personne du XII[e] Imâm comme Sceau de la *walâyat* mohammadienne. C'est aussi bien tout le sort de l'historiosophie shî'ite qui se joue là (une historiosophie dont le Livre VII montrera ici toute la portée), et Haydar Âmolî ne pouvait transiger.

Comme tant de ses confrères, Sayyed Haydar se signale par une aptitude particulière aux visions dans le *mundus imaginalis,* aptitude qui va de pair avec son goût pour les diagrammes. Le diagramme d'une vision contemplée dans le ciel nocturne de Baghdad, illustre de façon frappante la structure du plérôme des « Quatorze Immaculés ».

IL Le second chapitre analyse un traité datant de la même époque, mais malheureusement resté anonyme, et qui commente amplement un célèbre *hadîth* rapporté du Prophète : « Le Qorân a un sens exotérique et un sens ésotérique ; à son tour, ce sens ésotérique a un sens ésotérique, ainsi de suite jusqu'à sept profondeurs ésotériques. » Le *hadîth,* en énonçant ainsi la règle d'or de l'herméneutique spirituelle, de l'intériorisation du sens de la révélation qorânique, nous reconduit au « phénomène du Livre saint », étudié amplement ici au cours du Livre I, comme étant le fondement sur lequel se décident le sens et la vocation même du shî'isme. De ce point de vue, notre traité se situe entre la grande œuvre herméneutique de Semnânî étudiée plus loin, et celle de Haydar Âmolî qui a consacré à l'herméneutique spirituelle shî'ite du Qorân une œuvre monumentale en six grands volumes. Notre traité pose très bien le problème en termes qui sont familiers à tous les herméneutes de la tradition

abrahamique : que représente le texte révélé dans une langue déterminée et à un moment déterminé, par rapport à la vérité éternelle qu'il énonce ? Comment rendre compte du passage du Verbe divin à son articulation humaine ?

L'objection prévisible est en effet celle-ci : si le Verbe divin est éternel, si corollairement les événements qu'il révèle sont éternels, qu'en est-il alors de la notion *d'événement?* Notre auteur écarte l'objection en lui opposant précisément l'idée d'un événement éternel, à propos duquel l'*avant* et l'*après* ne se posent pas en termes du temps quantitatif irréversible de l'histoire chronologique. Si le phénomène du Livre marque l'irruption du Verbe divin dans le temps, son herméneutique spirituelle *(ta'wîl)* le reconduit à un temps qui n'est pas celui de l'histoire. On voit ici à l'œuvre l'herméneutique du Livre : c'est elle qui a conduit nos penseurs à affronter et à dominer le problème du temps historique.

Quant aux sept profondeurs ésotériques, elles sont respectivement fixées par une désignation du Livre empruntée au Qorân lui-même. Chaque désignation correspond à un degré de signification et par là même se rapporte au groupe de personnes dont le niveau de compréhension correspond à ce degré. L'herméneutique est ainsi inséparable de l'anthropologie philosophique; nous vérifierons ci-dessous encore à deux reprises cette connexion fondamentale, caractéristique d'une spiritualité fondée sur les différents niveaux de signification et de compréhension du Livre saint.

III. Le troisième chapitre étudie une œuvre herméneutique de Sâ'inoddîn Ispahânî (830/1427), auteur qui appartient à toute une dynastie familiale de penseurs et de spirituels shî'ites. L'œuvre en question interprète un verset qorânique particulièrement énigmatique : « L'Heure devint imminente et la Lune se fendit » (54:1). Notre auteur nous présente en quelque sorte un exercice d'herméneutique pratique, illustrant admirablement la connexion rappelée ci-dessus entre l'anthropologie et l'herméneutique, entre les modes d'être et les modes de comprendre, entre les niveaux de compréhension et les individus qu'ils concernent. C'est ainsi que l'herméneutique de ce verset à ses différents niveaux de signification, permet à l'auteur d'esquisser une *typologie* religieuse, englobant toutes les formes de conscience alors représentées en Islam. Suivant l'ordre d'une pénétration ésotérique croissante, on a successivement les juristes et les traditionistes (les spécialistes du *hadîth),* les philosophes de l'Islam (ici les scolastiques du *Kalâm),* les péripatéticiens, les *Ishrâqîyûn* ou platoniciens continuateurs de Sohrawardî, les soufis, les Horoufis, les shî'ites. De nouveau nous sommes mis

ici, par l'auteur lui-même, devant le grave problème : y a-t-il une prophétologie, y a-t-il un soufisme, authentiquement possibles en l'absence de l'imâmologie shî'ite ? Les philosophèmes se présentent de telle sorte qu'il convient de parler d'une imâmologie qui n'ose pas ou qui n'ose plus dire son nom. Et c'est là un aspect dramatique dans l'histoire de la pensée shî'ite.

IV. Le quatrième et dernier chapitre du présent livre s'attache à l'œuvre et à la doctrine de l'un des plus grands maîtres de la spiritualité iranienne, 'Alaoddawleh Semnânî (736/1336) dont, par un paradoxe qui hélas! n'est pas unique, l'œuvre (en persan et en arabe) est encore tout entière en manuscrits. Il appartient à la génération qui précède celle de Haydar Âmolî. Comme celui-ci il passe par une profonde crise spirituelle qui, de jeune page du souverain mongol Argoun, fait de lui un soufi. Sa doctrine se situe dans la lignée de celle de Najmoddîn Kobrâ (1221), le grand maître du soufisme d'Asie centrale qui, le premier, fut attentif aux photismes colorés dont *l'aura* se manifeste à la conscience spirituelle des mystiques.

La doctrine de Semnânî se caractérise par une herméneutique poussant jusqu'à l'extrême limite une intériorisation radicale des données qorâniques. La connexion relevée ci-dessus entre l'herméneutique et l'anthropologie, entre les degrés de signification et les niveaux de compréhension, se modalise ici en se conjuguant, d'une façon très originale, avec la théorie des phénomènes de lumières colorées perçues dans le *mundus imaginalis.* Parallèlement, la succession des prophètes, dont l'idée réactive en Islam la prophétologie du *Verus Propheta* professée par le judéo-christianisme primitif, est également ici radicalement intériorisée. L'intériorisation s'opère en effet par une physiologie de l'organisme subtil, caché sous l'enveloppe du corps physique de l'homme. Les centres ou organes de cette physiologie subtile *(latîfa)* sont au nombre de sept : ce sont, non pas comme pour Schiller les « astres de ton destin », mais les « prophètes de ton être ». Chacune en effet typifie un prophète, depuis l' « Adam de ton être », en passant par l' « Abraham de ton être » jusqu'au « Mohammad de ton être ». Chaque *latîfa* possède une *aura* ou lumière colorée qui lui est propre; la perception de cette *aura* annonce au mystique le degré de croissance de son corps subtil, c'est-à-dire de son corps de résurrection.

Toutes les données qorâniques relatives aux différents prophètes doivent alors être perçues comme se rapportant à l'organe ou centre subtil qui lui correspond. La typologie qui, chez Sâ'inoddîn Ispahânî répartissait les niveaux de compréhension entre plusieurs groupes de personnes, est donc ici radicalement intériorisée; ces niveaux se rapportent aux centres ou organes

Subtils de chaque spirituel. Dominant l'appareil des sept *latîfa* des « prophètes de ton être », il en est une autre à laquelle Semnânî fait mystérieusement allusion à plusieurs reprises, et qu'il désigne, du nom même de l'Ange de la connaissance et de la révélation, comme *latîfa jabra'êlîya,* l' « ange Gabriel de ton être ». Or, c'est à ce sommet de l'anthropologie mystique que l'on entrevoit, chez Semnânî, le secret d'une imâmologie qui, ici encore, n'ose pas ou ne veut pas dire son nom.

Quant aux sept *latîfa,* Semnânî analyse et décrit en détail les agents et influx cosmiques qui les constituent. C'est une vision grandiose, riche de tradition et en même temps très personnelle. Le mystique Semnânî s'avère comme un profond métaphysicien, dont le système appellerait maintes comparaisons. C'est pourquoi l'œuvre de Semnânî s'avère comme un moment capital non seulement pour la culture spirituelle de l'Iran, mais aussi pour l'ensemble des recherches en métaphysique et en mystique.

ARGUMENT DU LIVRE V

Avec le livre V est commémoré le grand essor qui marqua en Iran la Renaissance safavide aux XVI[e] et XVII[e] siècles. Certes, la floraison de la pensée philosophique, sans analogue ailleurs en Islam, ne surgit point du néant; on a esquissé dans le livre IV ce qui a précédé, comme on a dit dans le prologue à quelles difficultés cette Renaissance expose notre périodisation routinière de l'histoire de la philosophie. Ispahan fut alors la métropole de la culture et des arts en Iran, ce qui ne veut pas dire malheureusement que nos philosophes n'y éprouvèrent aucune difficulté. Plus d'une vingtaine de penseurs et de spirituels seraient à citer comme ayant illustré ce que nous avons proposé déjà de désigner comme l'*École d'Ispahan.* Trois seulement, éminents entre tous, ont pu être retenus ici. Aussi bien ces philosophes que réunit le nom de la prestigieuse cité, présentent-ils des tendances très diverses. Les répertoires bio-bibliographiques iraniens se contentent en général d'une classification trop sommaire entre « péripatéticiens » *(Mashshâ'ûn)* et « platoniciens » *(Ishrâqiyûn).* Ces « péripatéticiens » ne sont pas tout à fait ce que nous avons l'habitude de classer sous ce nom.

Un notoire exemple est celui de MÎR DÂMÂD (1631) qui fut le « maître à penser » de plusieurs générations de philosophes iraniens. Son œuvre considérable est restée en grande partie inédite, comme éclipsée ultérieurement par celle du plus brillant de ses élèves, Mollâ Sadrâ Shîrâzî. Si on classe Mîr Dâmâd parmi les péripatéticiens, il faut préciser que c'est un « péripatéticien » qui, outre de solides traités systématiques (dont plusieurs restés inachevés), nous a laissé des confessions extatiques dont on lira ici la traduction. Leur intérêt est de nous montrer, d'une part, les Images archétypes dont la vision est perpétuellement imminente à la conscience shî'ite, et d'autre part, de nous montrer la théorie avicennienne du monde explosant en une vision intensément dramatique, dont le récit offre maintes réminiscences du récit d'extase consigné par Plotin dans ses *Ennéades,* et que nos philosophes connaissaient par la *Théologie* dite d'Aristote.

Mollâ SADRÂ SHÎRÂZÎ (1640), le plus illustre élève de Mîr Dâmâd, est en revanche une figure par excellence des « Platoniciens de Perse ». Son œuvre colossale comprend, entre autres traités, deux grandes Sommes : celle qui a pour titre « Les Quatre voyages spirituels », et celle qui est un commentaire de Kolaynî (largement utilisé ici dans le livre I[er]), et qui, tout en étant malheureusement restée inachevée, constitue un monument de la philosophie prophétique du shî'isme. Mollâ Sadrâ se signale en premier lieu à l'attention du philosophe par sa métaphysique de l'être, laquelle bouleverse la vénérable métaphysique de l'essence pour lui substituer une métaphysique donnant primauté d'origine à l'acte d'*exister.* On peut parler ici de 1' « actualité » des préoccupations de Mollâ Sadrâ. Cette option fondamentale détermine les positions de thèses caractérisant l'originalité du maître qui a marqué de son empreinte la philosophie iranienne jusqu'à nos jours.

Mollâ Sadrâ est le philosophe des métamorphoses études transsubstantiations. Sa vision est celle d'une chute de l'Âme jusqu'au fond des abîmes, dont la remontée, en atteignant au niveau de la forme humaine, émerge enfin au seuil du monde spirituel (le *Malakût);* cette vision n'a rien d'évolutionniste, comme quelques-uns l'ont dit trop rapidement; c'est la vision d'un monde en ascension par une action divine perpétuellement à l'œuvre. Tout en professant l'unité transcendantale de l'être, la métaphysique de Mollâ Sadrâ n'admet qu'une attribution de l'être par *analogie* aux différents degrés d'intensification ou de dégradation de l'acte d'être déterminant les essences. Par là même, elle fonde son principe du « mouvement intrasubstantiel » ou « transsubstantiel », dont les effets se prolongent jusque dans le devenir posthume de l'être humain. Mollâ Sadrâ professe une notion de la matière proche de celle de ses contemporains les « Platoniciens de Cambridge », et telle que les frontières entre esprit et matière s'abolissent dans la médiation du *mundus imaginalis* dont Mollâ Sadrâ achève la métaphysique inaugurée par Sohrawardî.

Il l'achève par sa doctrine de l'Imagination créatrice, imagina-

tion qui n'est ni l'œuvre de la mémoire, ni la combinaison de perceptions sensibles antérieures, mais Image imaginante, forme initiale en laquelle d'emblée le monde s'imagine en nous, et qui fait de chaque âme la créatrice de son paradis ou de son enfer. Dans toute la mesure où il justifie ainsi les *faits* d'imagination indépendants des perceptions extérieures, Mollâ Sadrâ est un précurseur des recherches qui, prenant origine dans l'œuvre de G. Bachelard, tendent de nos jours à instaurer enfin une métaphysique de l'Imagination. Celle-ci est pour Mollâ Sadrâ comme le corps subtil impérissable de l'âme *(l'okhêma* de Proclus), et détermine sa philosophie de la Résurrection, sa vision de la triple croissance de l'être humain. Le processus de ces palingénésies est inauguré dès ce monde, pour le philosophe, dans toute la mesure où il prend conscience des implications mystiques de l'acte de Connaître. Mollâ Sadrâ appose son sceau personnel sur le long problème de l'union essentielle, sans confusion des personnes, entre l'âme et l'Intelligence agente qui est l'Esprit-Saint. L'acte de Connaître ainsi entendu, est fondamentalement gnose, connaissance salvifique impliquant nouvelle naissance. Le nom de Mollâ Sadrâ Shîrâzî ne devrait plus être absent de nos histoires générales de la philosophie.

QÂZÎ SA'ÎD QOMMÎ (1691), tout en ressortissant lui aussi à l'École d'Ispahan, y représente une direction tout autre. Il fut l'élève de Rajab 'Aiî Tabrîzî, et par là même amené à professer une métaphysique de l'être différente de celle de Mollâ Sadrâ. Mais il fut aussi l'élève de Mohsen Fayz, à la fois le gendre et le plus brillant élève de Mollâ Sadrâ, si bien que la théosophie de Qâzî Sa'îd finit par rejoindre celle de Mollâ Sadrâ dans la région du *mundus imaginalis.* Mais il professe, en ontologie, l'équivocité radicale ou homonymie pure du concept de l'être, quand celui-ci est rapporté au Principe de l'être et aux êtres, car le Principe reste par essence transcendant à l'être dont il est la source, tandis que les *étants* tombent par essence sous la catégorie du *créature!.* Seule la *via negationis* (la théologie apophatique) permet, selon l'enseignement même des Imâms du shî'isme, de cerner de loin l'approche du Principe.

En revanche, s'imposent d'autant plus la nécessité et le sens de la théophanie primordiale, à savoir celle du plérôme métaphysique des « Quatorze entités de lumière », qui sont en réalité les supports des Noms et Attributs divins dont traite la théologie affirmative. Sur tous ces points, Qâzî Sa'îd Qommî est fort proche de la doctrine de *VAbsconditum* professée aussi bien par la gnose ismaélienne que par l'École shaykhie *(infra* liv. VI). Son commentaire d'un texte particulièrement médité par les théosophes imâmites (le Récit du Nuage blanc) donne à celui-ci

la portée d'un récit initiatique. Il lui fournit l'occasion de reprendre sa théorie personnelle de l'espace et du temps, parce qu'elle lui permet de rendre compte d'événements qui, pour ne pas être de l'*histoire* au sens courant du mot, ne sont pas pour autant du *mythe.* Ici encore nos philosophes de l'École d'Ispahan peuvent « intervenir » dans des débats très actuels.

ARGUMENT DU LIVRE VI

Le livre VI est consacré à l'École shaykhie ou « shaykhisme », dénomination que cette École (qui a aujourd'hui son centre à Kerman, dans le sud-est de l'Iran) n'a point choisie elle-même, mais qui fut donnée par d'autres aux disciples de Shaykh AHMAD AHSÂ'I (1826) comme étant le Shaykh tout court, tant la force de sa personnalité s'imposa aux disciples comme aux détracteurs. On a réservé ici à cette École une place de choix pour plusieurs raisons : l'éminence des personnalités spirituelles qui l'ont illustrée; — les œuvres considérables que ces maîtres ont produites, dont un grand nombre sont encore en manuscrits, et qui toutes se signalent par la volonté d'approfondir et de maintenir en toute fidélité l'enseignement intégral des Imâms du shî'isme concernant la théosophie et la gnose mystique ; — il était inévitable que la rénovation de certains thèmes oubliés de beaucoup de shî'ites, apparût au regard de malveillants ou d'ignorants, comme une innovation ; — de là, la douloureuse histoire de l'École shaykhie, comme un des épisodes où le shî'isme imâmite fut en lutte contre lui-même ; non seulement pour l'Iran, mais pour la pensée gnostique en général, cet épisode marque un moment particulièrement dramatique.

Il est certain que, dans leur volonté de maintenir et d'approfondir l'enseignement ésotérique intégral des saints Imâms, c'est-à-dire l'intégralité de la gnose imâmite, les maîtres de l'Ecole shaykhie furent amenés à développer certains points de doctrine qui ne pouvaient être compris que par des esprits ayant une aptitude particulière à la métaphysique et à la théosophie. Ils eurent donc à faire face à la fois aux malveillants qui les avaient lus sans les comprendre, ou bien qui ne les avaient ni lus ni compris, et à certains disciples ou admirateurs abusifs non moins redoutables, parce qu'ils n'avaient pas compris davantage. Sont données ici la biographie de Shaykh Ahmad Ahsâ'i et de ses successeurs, avec un minimum d'indications bibliographiques pouvant donner quelque idée de la dimension de leurs œuvres. Certains ont dit que Shaykh Ahmad Ahsâ'i avait été, certes, un « homme de Dieu » d'une piété éminente,

mais qu'il n'avait pas réellement compris les questions métaphysiques ni le lexique des philosophes. Les pages consacrées ici à sa cosmologie et à son anthropogonie suffiront à infirmer ces jugements aussi sommaires qu'infondés. On a insisté sur un aspect de la doctrine désigné comme le « quatrième pilier ». C'est un de ceux qui soulevèrent le plus de malentendus et de polémiques, parce qu'il était un des plus difficiles à comprendre. Il n'en offre pas moins un aspect fondamental et traditionnel de l'ésotérisme shî'ite, parce que, en assurant *l'incognito* de ses supports, il en sauvegarde la perspective eschatologique, et par là même le sens et la mission à venir.

ARGUMENT DU LIVRE VII

Le livre VII récapitule précisément les aspects fondamentaux de cette perspective eschatologique dont le centre est la personne du XIIe Imâm, l' « Imâm *caché* aux sens mais présent au cœur de ses fidèles ». Figure fascinante ayant toutes les vertus d'une Image primordiale qui domine les puissances latentes de la conscience shî'ite, si bien que par elle l'imminence de ce qui est *caché* en cette conscience devient apparition. Depuis plus de dix siècles l'hagiographie du XIIe Imâm et de ses épiphanies *est* l'histoire même de la conscience shî'ite, une *hiérohistoire* plutôt, car tous les événements s'en accomplissent au niveau des événements visionnaires, lesquels, pour le redire, s'ils ne sont point de l'histoire au sens ordinaire du mot, sont moins encore du *mythe*. Cette hagiographie commence avec la naissance du XIIe Imâm. L'épisode des fiançailles mystiques de sa mère, la princesse byzantine Narkès, avec le XIe Imâm marque une attention du shî'isme à l'égard du christianisme qui ne s'est exprimée de cette façon nulle part ailleurs en Islam; l'épisode annonce le pressentiment d'un « œcuménisme ésotérique ».

Avec le XIIe Imâm s'achève le « plérôme des Douze Imâms » (en comptant le Prophète, le XIIe Imâm est le treizième des Quatorze Immaculés). Présent à la fois au passé et au futur, il est le Sceau du cycle de l'Initiation spirituelle succédant au cycle de la prophétie; il est ainsi le Sceau de la philosophie prophétique et de l'historiosophie shî'ite. Le temps présent de son « occultation » *(ghaybat)* est un temps « entre les temps », qui durera jusqu'à la parousie marquant la consommation de notre *Aiôn ;* cette occultation est elle-même la sauvegarde contre toute socialisation et matérialisation des choses spirituelles.

La personne et le rôle du XIIe Imâm sont en correspondance frappante avec l'idée du Sauveur ou transfigurateur final (le *Saoshyant)* de la Perse zoroastrienne. On a pu dire que l'éthique zoroastrienne se traduisait en une sorte d'Ordre de chevalerie. De même autour de la personne du XIIe Imâm s'est développée l'idée d'une chevalerie spirituelle qui d'une part met en connexion l'*éthos* de l'ancien Iran zoroastrien et l'*éthos* de l'Iran shî'ite, et qui d'autre part crée entre cette chevalerie de l'Iran islamique et la chevalerie d'Occident un lien dont l'idée fut promulguée chez nous dès le XIIe siècle. De même que certains penseurs shî'ites (un élève de Mîr Dâmâd par exemple) identifient nommément le XIIe Imâm avec le Résurrecteur des zoroastriens, de même une tradition shî'ite identifie le XIIe Imâm avec le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean. Ces faits dominent tout le contenu de ce livre VII, dans lequel le phénoménologue s'applique à en dégager les implications latentes.

Quelques textes traduits ici pour la première fois montrent quelle idée se fait la conscience shî'ite de cette chevalerie spirituelle (persan *javânmardî,* arabe *fotowwat)* ; elle est inséparable de l'idée du cycle de la prophétie et du concept des « Amis de Dieu », c'est-à-dire de la *walâyat* qui est l'ésotérique de la prophétie. C'est pourquoi nos auteurs en font remonter les origines lointaines à Seth comme fils et « Imâm » d'Adam, chez qui elle s'identifie avec l'idée même de soufisme *(tasawwof).* C'est Abraham, père des chevaliers de la foi, qui, à la demande des siens, prit l'initiative de séparer *fotowwat* et *tasawwof,* de sorte que la *fotowwat* se propageant dans l'idée de *compagnonnage,* chaque activité de métier devient un service de chevalerie.

Il y a des homonymies auxquelles un premier regard n'attacherait pas d'importance, mais que la fonction des Images primordiales révèle comme chargées de signification, en dehors de toute filiation historique matérielle. Il en est ainsi de l'Ile Verte, du plérôme des Douze, de l'occultation du « treizième », dont l'image et la structure se manifestent précisément chez des « Amis de Dieu » au XIVe siècle, chevaliers johannites de l'Ile Verte à Strasbourg, aussi bien que chez les douze (treize) chevaliers d'un célèbre poème inachevé de Gœthe. Récurrence frappante de la désignation même d' « Amis de Dieu », attachée à des hommes dont l'idéal et l'état qu'ils proposent ne sont ni ceux du clerc ni ceux du laïque, mais précisément l'idéal et l'état de chevalier spirituel. Et tel était précisément aussi l'idéal que proposait Wolfram von Eschenbach au XIIe siècle, en même temps qu'il promulguait avec force l'idée d'une chevalerie commune à l'Occident et à l'Orient, c'est-à-dire à la chrétienté et à l'Islam. Déjà le livre II dégagea ici les convergences entre la Quête du Graal de Parsifal et l'épopée iranienne, entre la philosophie prophétique et l'épopée mystique. C'est pourquoi de

nouveau la question se pose ici : qu'en est-il alors du philosophe ? Parce que nos penseurs ont affirmé une vocation commune au philosophe et au prophète, et parce qu'ils ont conçu la mission des prophètes comme une mission de' chevalerie spirituelle, tel est aussi pour eux le service du philosophe : un service divin que de leur côté ont excellemment formulé certains Kabbalistes juifs. Il y a ainsi comme une chevalerie spirituelle qui se lève à tous les horizons du « phénomène du Livre Saint »; une chevalerie abrahamique, puisque Abraham en est le père, et puisqu'elle est le support de la *walâyat,* c'est-à-dire de l'ésotérique des trois rameaux de la tradition abrahamique.

De même que le XIIe Imâm est le Sceau des « Amis de Dieu » et le Sceau de la chevalerie spirituelle, de même il y a la tradition shî'ite qui l'identifie avec le Paraclet johannique. Ici les théosophes imâmites professent une périodisation historiosophique correspondant à celle qui fut instituée au XIIe siècle par Joachim de Flore et dont l'influence fut considérable, de siècle en siècle, sur la philosophie occidentale. De part et d'autre cette périodisation est fondée sur l'intuition d'un temps existentiel beaucoup plus que sur le temps chronologique, car dans le temps objectif de l'Histoire ces périodes coexistent en fait. Mais de part et d'autre appartiennent d'ores et déjà au règne de l'Esprit, du Paraclet, de la *walâyat* du XIIe Imâm, tous ceux qu'une vocation commune met au nombre des chevaliers spirituels. De part et d'autre on n'attend pas la révélation d'un nouveau Livre, mais la compréhension spirituelle *(intelligentia spirituaîis, ta'wîl)* de tout ce qui précéda, laquelle a pour organes les « Amis de Dieu » ou les *Viri spirituales* et libère de toutes les servitudes et de toutes les géhennes.

Nous nous retrouvons alors devant le problème capital, que posait déjà ici, dans le livre Ier, le phénomène de laïcisation généralisée en Occident. Le règne du Paraclet, c'était originellement l'Église de Jean se substituant à l'Église de Pierre. Puis l'idée du règne du Paraclet s'est laïcisée en celle d'un messianisme social. L'attention a déjà été attirée ici sur la difficulté de traduire exactement en persan ou en arabe les termes de laïcisation, sécularisation etc., parce que ce lexique présuppose le phénomène Église et que ce phénomène est absent en Islam. Nos idéologies socio-politiques sont en fait des théologies laïcisées; aussi bien n'est-ce nullement l'Église de Jean qu'elles ont suscitée, mais le phénomène d'une post-Église de Pierre succédant au phénomène Église dont elle a conservé les principaux traits à l'état laïcisé. Qu'en est-il alors de l'impact de ces idéologies en milieux traditionnels d'où sont absents les antécédents théologiques qu'elles présupposent ? La question concerne aussi bien les métaphysiciens que les sociologues.

Livre V

L'ÉCOLE D'ISPAHAN

CHAPITRE PREMIER

Confessions extatiques de Mîr Dâmâd

(1041/1631)

I. - *Mîr Dâmâd et l'École d'Ispahan*

Plus d'un « pèlerin passionné » s'est enchanté du site d'Ispahan, a égaré ses rêves parmi ses jardins à l'ombre de ses vertes coupoles. Historiens de l'art et archéologues ont su préserver l'héritage des Safavides, et maintenir « au présent » la signification de la ville d'art de l'Iran islamique. André Godard a décrit en termes émouvants la magnificence du spectacle qui, dans la douce lumière déclinante d'une soirée d'automne, s'offre au promeneur méditatif, lorsque celui-ci, ayant gravi les premières pentes de la montagne au sud, se retourne pour faire face à l'immense vallée bordée de déserts, mais qui d'une rive à l'autre est un lac de verdure d'où émergent les coupoles et les tours émaillées. Ispahan « isolée dans des déserts, secrète, merveilleusement ornée, chargée d'histoire, est plus exactement encore que Tolède ou Aranjuez, une image de l'exaltation dans la solitude. Peut-être est-il impossible de comprendre tout à fait l'art, et l'âme de l'Iran, si l'on ignore la poignante beauté de cette ville [1] ».

Certes, et c'est précisément dans la cité spirituelle d'Ispa-

I. André Godard, *Isfahân,* in *Athâr-e Iran,* Annales du service archéologique de l'Iran, t. II, fasc. 1, 1937, p. 20. Cf. déjà notre étude sur Mît Dârnâd publiée dans les *Mélanges Louis Massignon,* (vol. I, Institut français de Damas, 1956, pp. 331 ss.) ajnsi que notre *Mîr Dâmâd et l'école théologique d'Ispahan au XVIIe siècle* (in *Études carmélitaines : Polarité du symbole,* Paris 1960). On rappelle que l'orthographe *Isfahân* correspond à la prononciation arabe du mot, tandis que l'orthographe *Ispahân* reste fidèle à l'étymologie persane du mot : *Spâhân, Sipâhân* (pluriel de *sipâh :* armée, milice, cavalerie). C'est le même mot qui entre dans la composition du terme *Sepâh-bod, Espahbad,* chef d'armée, et qui, accolé au mot *Nûr* (lumière), désigne, dans le lexique sohrawardien, l'âme pensante commandant à ses facultés *(Nûr Espahbad,* cf. *l'hegemonikon* des stoïciens, et ici même liv. II).

han que l'on voudrait pénétrer jusqu'au secret de la vie des âmes, celles dont la méditation, en imprégnant la cité et le paysage qui l'entoure, ont promu l'une et l'autre au rang d'une cité et d'un paysage spirituels portant par excellence l'empreinte iranienne. Mais ce n'est point là une tâche si facile. A vrai dire, en se promenant aux côtés de son collègue archéologue ou historien de l'art, le philosophe, le chercheur en « sciences divines », éprouverait facilement un vague sentiment de frustration. Car, s'il sait que dans ces jardins, à l'ombre exquise de ces vieux collèges, ont vécu, médité et enseigné des penseurs dont il connaît les noms et un certain nombre d'œuvres, il ne lui est pas toujours facile, pour autant, d'en retrouver les traces précises [2]. Du moins celles de Mîr Dâmâd ne sont-elles pas effacées. La *madrasa Sadr* où il enseignait, est toujours là, au cœur du Grand Bazar; son quadrilatère enserre toujours un vaste et riant jardin, planté d'arbres dont philosophes et théologiens de tout âge parcourent encore gravement les allées, comme devaient le faire Sadrâ Shîrâzî, Mohsen Fayz et tant d'autres après eux. Il faudrait alors évoquer les maîtres qui ont vécu et enseigné dans les autres collèges, les générations d'élèves attentifs qui s'y sont succédé. Les uns et les autres ont fait vivre une philosophie et une théologie marquées de leur empreinte propre; ils portaient en eux le défi et l'espérance incarnés dans le shî'isme; ils mirent en œuvre la richesse des virtualités spéculatives que recèle le motif de l'Imâm. Leur vie studieuse, tantôt secrète, tantôt agitée par la véhémence de « disputations » engageant les convictions de chacun, se poursuivit jusqu'au temps où le pensif et faible Shah Soltân Hosayn (1694-1722), retiré dans son petit oratoire trop exquis, inconscient de la menace afghane, laissa se consommer le désastre foudroyant : le sac d'Ispahan, la fin de la dynastie safavide, la dispersion des bibliothèques.

Il reste que pendant plus de deux siècles avait proliféré une famille spirituelle de philosophes, de théologiens et de théosophes, dont nous avons proposé, il y a quelques années déjà, de grouper les préoccupations communes, nonobstant les différences qui seront rappelées plus loin, sous la dénomination d' « Ecole d'Ispahan ». Aussi bien cette dénomination semble-

2. Ces traces sont précises pour Mîr Dâmâd (la *madrasa* Sadr que nous évoquons ci-dessus), pour Sayyed Ni'matollâh Jazâ'erî (ob. 1130/1718), qui fut élève de Majlisî et lecteur *(modarris)* à la *madrasa* Mîrzâ Taqî (sur celle-ci, cf. A. Godard, *op. cit.,* p. 149, et pour l'autobiographie de Sayyed Ni'matollah, cf. E. G. Browne, *A Literary History of Persia,* vol. IV, p. 366), pour Mohsen Fayz, élève de Mollâ Sadrâ, dont on peut encore voir l'appartement dans la *madrasa* Mollâ Abdollâh (au Grand Bazar) etc.

t-elle être entrée dans l'usage de nos collègues iraniens. Leurs noms et leurs principales œuvres sont aujourd'hui encore familières à tout théologien iranien et à tout philosophe traditionnel. C'est que, de siècle en siècle, leur influence n'a cessé d'être féconde; elle s'est transmise tout au long de la période qadjare; et de nos jours, ce sont leurs œuvres, celles de Mollâ Sadrâ Shîrâzî notamment, qui en appelant l'attention sur l'actualité permanente des problèmes traités par eux, sont en voie de stimuler une renaissance de la philosophie traditionnelle.

En revanche, il a fallu attendre jusqu'à nos jours pour que l'Occident devienne attentif à l'importance de cette École. Il est étrange que tant de voyageurs ou résidents européens qui, à l'époque même, ont écrit sur la Perse, n'aient eu aucun contact réel avec nos philosophes d'Ispahan. Peut-être est-ce une compensation au désarroi moral de notre âge de fer, que soient réalisées ou réalisables certaines conditions spirituelles et philosophiques qui permettent un minimum d'intercommunication des âmes. C'est pourquoi les noms et les œuvres des penseurs de l'École d'Ispahan qui ont été les contemporains de Giordano Bruno et de Jacob Boehme, de Descartes et de Leibniz, signifient pour nous aujourd'hui autant de rendez-vous urgents. Les « Platoniciens de Perse » *(Ishrâqiyân-e Iran)* étaient contemporains des « Platoniciens de Cambridge ». Il faut en finir avec la situation déplorable à laquelle se condamne tel ou tel tableau de philosophie comparée, où la colonne réservée au Moyen-Orient, entre le grand mystique Jâmî (1495) et le *Bâb* (1850), reste désespérément vide [3]. Il faut en finir avec la situation dont se plaignait déjà Edward Browne, il y a plus de trente ans, lorsqu'il déplorait que le plus intéressant sujet de la théologie shî'ite « ait à peine jusqu'ici attiré l'attention qu'il mériterait de la part des Orientalistes européens [4] ». Sans doute la raison profonde de cette situation est-elle que la tâche déborde la formation technique de l'orientaliste comme tel. Elle requiert une autre formation préalable, et avant tout une vocation innée, celle qui détermine le philosophe, le théologien, plus généralement dit le chercheur en *ilâhiyât,* le chercheur en « sciences

3. Cf. P. Masson-Oursel, *La Philosophie comparée,* Paris 1923, PP- 78-82.

4. E. G. Browne, *op. cit.,* vol. IV, p. 381. D'où l'importance de l'excellent ouvrage de Rudolf Strothmann, *Die Zæô'lfer-Schî'a, zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit,* Leipzig 1926. Nous saluons l'heureux symptôme d'un renouveau dans le Colloque organisé à Strasbourg du 6 au 9 mai 1968, au Centre de Recherches d'Histoire des Religions, cf. *Le Shî'isme imâmite* (Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisés), Paris, P.U.F. 1970.

divines », ces sciences que l'agnosticisme de nos jours ne sait plus très bien différencier des « sciences humaines ». Or, philosophes et théologiens n'ont jamais été très nombreux à se détourner de leurs programmes habituels pour s'engager dans la voie de l'orientalisme.

Même éliminée cette raison profonde, la situation aurait eu des excuses. L'accès aux sources n'est pas toujours aisé. Beaucoup d'œuvres sont restées en manuscrits; il n'est pas simple de les repérer, lorsqu'ils se trouvent dans des collections privées. De notables progrès ont été accomplis au cours des récentes années; on a publié les catalogues de grandes collections publiques, mais il s'en faut de beaucoup que la tâche soit achevée [5]. D'autres œuvres majeures ont été publiées jadis en lithographies compactes, qui non seulement sont devenues très rares, mais ne comportent ni table ni index, si bien que le malheureux chercheur pénètre dans une forêt enchantée où l'orientation demande de l'entraînement et une mémoire sans défaillance. C'est dire que notre tâche immédiate est la « réinvention » des sources. Elle requiert l'effort conjugué des philosophes orientalistes et de la nouvelle génération de philosophes iraniens, à qui incombe la responsabilité d'assurer à notre époque la présence d'un univers spirituel dont la signification et le message ont une valeur permanente. Je ne crois pas faire preuve d'un optimisme excessif en écrivant que, si complexe soit-elle, l'entreprise est en marche [6].

5. Voir une liste de ces catalogues, dressée par M. H. Rahavard, en appendice à notre article *De la Bibliothèque Nationale à la « Bibliothèque Iranienne »* (in *Humanisme actif : Mélanges offerts à Julien Cain,* Paris 1968, pp. 309-320).

6. L'instauration des études de philosophie islamique au jeune Département de philosophie de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, pour ne citer qu'un exemple, a la valeur d'un symptôme que confirment certaines publications récentes; sur celles-ci, voir notre introduction à Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques,* (Bibl. Ir., vol. 10), p. 4 et p. 21, n. 4. En outre, de Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî : *Sharh-e Moqaddama-ye Qaysarî* (Commentaire de l'introduction de Dâvûd Qaysarî à son commentaire des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî), Mashhad 1966; du même, la publication annotée et commentée des *Shawâhid al-robûbiya* de Mollâ Sadrâ, avec les amples gloses de Mollâ Hâdî Sabzavârî, Mashhad 1968. De Sayyed Hosseïn Nasr, voir particulièrement *Ideas and Realities of Islam,* London 1966; *The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modem Man,* London 1968. A cet effort ont coopéré de leur mieux notre « Bibliothèque Iranienne » publiée par le Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, et l'enseignement mené parallèlement tant à Paris qu'à Téhéran. Cf. notre article : *Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran* (in *Acta Iranica* I, Téhéran 1968, texte d'une conférence donnée à l'Université de Téhéran, le 13 novembre 1967). Dans la « Bibliothèque Iranienne » est paru le I[er] vol. d'une *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII[e] siècle jusqu'à nos jours,* préparée par les soins de S. J. Ashtiyânî, et qui comprendra une cinquantaine d'auteurs (= *Anthologie I).* Enfin la jeune délégation à Téhéran de l'Institut d'études islamiques de l'Université Me Gill (Montréal, Canada) s'est engagée, à son tour, dans la voie des recherches en philosophie islamique, cf. le grand ouvrage de Mollâ Hâdî Sabzavârî, *Sharh-e Manzumah,* publié récemment (I[re] partie, Métaphysique) par M. Mohaghegh et T. Izutsu, Téhéran 1969 (Wisdom of Persia, I).

Maintes pages au cours du présent ouvrage ont déjà évoqué cette École d'Ispahan, et en ont laissé pressentir les traits dominants. La typologie spirituelle esquissée par Sâ'inoddîn Ispahânî (liv. IV, chap. III) nous fut déjà l'occasion de rappeler la différence entre le sort de l'avicennisme en Iran d'une part, et son sort en Occident latin médiéval d'autre part. Plus nous étudierons les penseurs de l'École d'Ispahan, plus nous verrons le contraste s'accuser, et la philosophie comparée aura ici une tâche particulièrement féconde, celle de produire un contre-témoin du destin finalement choisi par l'Occident. Contre-témoin, venons-nous de dire. Il s'agira en effet d'une étude comparative devant s'employer à une tâche beaucoup plus grave que celle de dégager des structures formelles. Nous pouvons parler de quelque chose comme d'un moment avicennien commun à l'Orient et à l'Occident, aux XII[e] et XIII[e] siècles, par le fait même des traductions d'œuvres d'Avicenne de l'arabe en latin. Cet élément commun peut nous fournir *eo ipso* un point de repère pour saisir où éclate la divergence qui devait ensuite se propager de siècle en siècle. Et la comparaison décisive s'obtiendra non pas en se référant aux circonstances historiques et sociales différentes de part et d'autre, mais en se référant à l'horizon propre aux « sciences divines ». Sous cet horizon, la persistance de l'avicennisme en Iran, son échec en Occident, doivent avoir une signification qui n'a guère encore été analysée [7].

Depuis les recherches dont Etienne Gilson prit l'initiative, nous savons que scolastique médiévale et cartésianisme ne sont pas des grandeurs hétérogènes, et que les drames qui ont marqué l'histoire de la philosophie scolastique médiévale, ont leur répercussion, quelquefois même leur exacte répétition, sous une terminologie différente, jusque dans la philosophie la plus « moderne ». Or, au nombre de ces drames, nous pouvons mettre l'échec de l'avicennisme latin et sa submersion par l'averroïsme. L'opposition de l'avicennisme et de l'averroïsme prend, nous l'avons déjà suggéré, la valeur d'un symbole typifiant le destin respectif de deux cultures. Longtemps, les historiens ont considéré que la philosophie islamique après Averroës, se perdait dans les sables, tandis que l'averroïsme se transférait et se perpétuait en Occident latin; jusqu'au XVIII[e] siècle l'averroïsme latin sera

7. Cf. notre *Avicenne et le Récit visionnaire,* t.I, pp. 118 ss.

représenté dans un certain nombre d'Universités d'Occident. De nouveaux commentaires venaient amplifier la pensée d'Averroës, tandis qu'en Iran c'était l'œuvre d'Avicenne qui, jusqu'à nos jours, stimulait les recherches des commentateurs.

Contraste frappant : le nom d'Averroës (Ibn Roshd) restera à peu près inconnu en Orient. Les crises que devait entraîner l'averroïsme dans la conscience occidentale, n'y auront pas quelque chose qui y corresponde. Tandis que de nouveaux commentaires amplifient en Occident l'œuvre d'Averroës, la pensée d'Avicenne s'amplifie en Iran, de siècle en siècle, par de nouveaux commentaires. Deux autres noms restés longtemps inconnus en Occident, vont prendre une influence grandissante dans la philosophie de l'Islam oriental : celui de Sohrawardî et celui de Mohyiddîn Ibn 'Arabî. Ce qu'il en fut de Sohrawardî, le jeune maître qui au XII[e] siècle « ressuscita la sagesse théosophique de l'ancienne Perse », nous avons tâché de l'esquisser précédemment (liv. II). Désormais l'ancien Iran n'est plus seulement pour la Perse islamique un souvenir d'épopée et de légende, mais une tradition spirituelle intégrée à la spiritualité islamique par le génie herméneutique du *shaykh al-Ishrâq.* Quant à l'œuvre colossale d'Ibn 'Arabî, le plus grand peut-être des théosophes visionnaires de tous les temps, Haydar Âmolî nous a montré précédemment avec quelle aisance, parce qu'elle y retrouvait son propre bien, la théosophie shî'ite l'intégra à elle-même, sauf sur un point : la question du Sceau de la *walâyat.* Cette question tranchée, plus rien ne s'opposait à l'absorption de l'œuvre d'Ibn 'Arabî par la théosophie shî'ite. Les commentaires shî'ites des *Fosûs* (ceux de Haydar Âmolî, de Sâ'inoddîn Ispahânî etc.), le grand ouvrage d'Ibn Abî Jomhûr au XV[e] siècle, en sont les témoins. La pensée de Mollâ Sadrâ sera elle-même imprégnée de sa méditation de l'œuvre d'Ibn 'Arabî. Simultanément les *hadîth* des Imâms du shî'ismc (les grands recueils de Kolaynî, de Sadûq Ibn Bâbûyeh) seront l'objet de commentaires théosophiques systématiques (ceux de Mollâ Sadrâ, de Qâzî Sa'îd Qommî, sont de véritables monuments) dans lesquels se révèle l'extraordinaire stimulant que l'enseignement des Imâms du shî'isme recélait pour la méditation philosophique. Nos penseurs en avaient parfaitement conscience. Malheureusement le corpus des *hadîth* des Imâms est resté très longtemps peu connu, sinon totalement inconnu, en Occident. Aussi lorsque vous mettez l'accent sur ce qui était et est resté un point d'évidence pour nos penseurs, il arrive que vous soyez accueilli avec une irritation discrète, peut-être ironique, comme si vous aviez tout inventé! Bref, tous ces éléments réunis en faisceau : théosophie de la Lumière selon Sohrawardî, gnose mystique d'Ibn 'Arabî, philosophie prophé-

tique et spiritualité de la *walâyat* dans l'enseignement des Imâms, tout cela, à grands traits, nous suggère le climat dans lequel vécut et prospéra jusqu'à nos jours, l'avicennisme iranien. Certes, les œuvres mêmes d'Avicenne n'ont cessé d'y être lues et commentées (j'ai déjà signalé les commentaires très personnels de Mollâ Sadrâ, de Ahmad 'Alawî, et il en est d'autres). Mais en même temps, loin de rester figé dans les questions posées une fois pour toutes, l'avicennisme de ces avicenniens s'amplifie de génération en génération.

C'est en raison de cet ensemble que nous parlions plus haut de l'avicennisme iranien comme d'un contre-témoin pouvant témoigner en faveur de cet avicennisme latin, très tôt condamné à l'échec en Occident, en ce sens que ce contre-témoin est à même de dénoncer les raisons et les circonstances qui firent cet échec, avec les conséquences qui s'ensuivirent. Il lui suffit de montrer ce que fut sa propre existence séculaire dans le monde iranien. Les conditions et le développement de l'avicennisme que l'on peut dire « avicennisme *ishrâqî* » et « avicennisme shî'ite », y furent toutes différentes de celles que l'on découvre dans cet épisode de la Scolastique latine médiévale qui a été désigné comme « augustinisme avicennisant ». La gnoséologie avicennienne dont il y a eu occasion d'évoquer ci-dessus l'idée centrale et les prolongements, pourrait être prise comme axe d'une étude de philosophie comparée qui reste à faire. Il conviendrait de s'interroger sur l'analogie et les affinités que peuvent présenter la doctrine de l'Intelligence agente chez les averroïstes latins d'une part, et l'idée de l'Esprit selon la phénoménologie de Hegel d'autre part. Tandis que se préparait et s'élaborait la forme de conscience philosophique qui devait culminer dans la philosophie hégélienne de l'Esprit historique, celle dont les exégèses ou les décombres font peser aujourd'hui le poids de leur mythologie sur les problèmes officiels de l'Occident, nos philosophes d'Ispahan, engagés sur la voie de la gnoséologie avicennienne, élaboraient tout autre chose.

Nous insistions précédemment sur l'identification entre l'Intelligence agente *('Aql fa''âl)* comme « Ange de la connaissance » et l'Esprit-Saint, cet Esprit-Saint que la conception islamique, par un retour à certaine représentation chrétienne prénicéenne, identifie avec Gabriel, « ange de l'Annonciation » envoyé à Maryam et « ange de la Révélation » communiquée aux prophètes. Cette identification ordonne d'emblée la recherche philosophique aux intentions et à la finalité d'une « philosophie prophétique » où, nous l'indiquions précédemment, l'angélologie de la connaissance s'achèvera en une imâmologie de la Connaissance. A la philosophie dialectique de l'Esprit historique, de l'Esprit

tombant dans le temps de l'histoire, s'oppose ici une philosophie de l'Esprit-Saint, une théosophie prophétique « reconduisant » toute histoire à la métahistoire ; elle trouve son expression dans l'idée du cycle de la prophétie et celle du cycle de la *walâyat* ordonné à l'avènement du XII[e] Imâm, l'Imâm « caché », que certains de nos auteurs, Haydar Âmolî par exemple, identifient nommément avec celui que la tradition évangélique, également connue d'eux, dénomme le *Paraclet.* Cette ordination réserve à chaque individualité spirituelle un rang et une signification que la gnoséologie avicennienne corrobore, tandis qu'une dialectique totalitaire de l'Esprit historique, d'inspiration averroïste ou hégélienne, en est destructrice. Elle est aussi bien destructrice de ce monde *imaginai* en l'absence duquel on se retrouve devant le dilemme qui ne laisse d'autre issue aux événements spirituels, aux faits de la *hiêrohistoire,* que de rentrer dans la catégorie du mythe, faute de pouvoir rentrer dans l'histoire positive. Or, nous avons rencontré dans les *hadîth* mêmes des Imâms, l'énoncé d'un principe herméneutique qui déjouait, par avance, les pièges de l'historicisme. Les événements spirituels ne tombent pas « dans l'histoire », leur signification et leur contenu transcendent les limites et la visibilité du monde historique auquel on les rapporte. Mais, au niveau de leur monde propre, ils ont leur temps et leur « histoire » propres. D'où la différence fondamentale entre le *ta'wîl* shî'ite (celui d'un Haydar Âmolî, d'un Mollâ Sadrâ, d'un Semnânî) et le *ta'wîl* averroïste s'échap pant vers 1' « allégorie ». D'où, à la limite : ou bien la sauvegarde de l'objet et de la signification des *ilâhîyât,* des « sciences divines », ou bien leur incorporation aux « sciences humaines » tout court. Trop brève évocation, sans doute, pour qu'on puisse suffisamment la motiver. Pourtant, elle devait figurer ici, à titre de préesquisse. D'une part, elle tend à cerner le *situs* de l'École d'Ispahan, et par là celui de la philosophie iranienne dans son ensemble par rapport à celle de l'Occident, en suggérant les points de repère. D'autre part, elle tend à en finir avec la conception abusive qui avait mutilé le concept de philosophie islamique, en ignorant paradoxalement la province la plus importante de cette philosophie. Il nous est arrivé de lire de brillantes synthèses où il était expliqué que les « Arabes », en remontant dans leur passé au-delà de l'Islam, n'y retrouvaient que le désert. L'assertion demanderait à être examinée de plus près, à la lumière de ce que l'on connaît maintenant des antiquités de l'Arabie préislamique. En tout cas, ce ne sont pas les « Arabes » qui sont en cause, lorsque l'on parle de philosophie iranienne et de l'École d'Ispahan. Il convient de ne pas oublier que chaque adolescent iranien, en étudiant le *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî, se retrouve non pas dans le désert,

mais en la compagnie des héros de l'épopée iranienne. C est également en leur compagnie que se retrouve le philosophe iranien à qui est familière l'œuvre de Sohrawardî. Sans doute, est-ce faute d'avoir seulement soupçonné les palingénésies de la philosophie en Iran que certains ont pu parler d'une sclérose de la pensée islamique, et en imputer la responsabilité à un aristotélisme exclusif et rigide. Il est difficile de parler de sclérose dans le cas d'un Haydar Âmolî, d'un Mîr Dâmâd, d'un Mollâ Sadrâ, d'un Qâzî Sa'îd Qommî .et de leurs élèves. Il serait non moins difficile de parler d'un aristotélisme rigide chez les *Ishrâqîyûn,* les « platoniciens de Perse ». Et finalement quiconque a « fréquenté » l'avicennisme, sait, comme le savait déjà Avcrroës, qu'il est difficile d'y retrouver le pur et simple aristotélisme, rigide ou non.

En fait, les jugements auxquels on vient de faire allusion résultent d'aperçus sociologiques *sur* la philosophie, plutôt que de recherches philosophiques proprement dites. Ce sont des survols rapides qui procurent peut-être à l'esprit des satisfactions immédiates, mais réservent beaucoup de déceptions aux chercheurs exigeants, lorsque ceux-ci s'aperçoivent que l'on a négligé les seules tâches qui eussent été vraiment fécondes en visions nouvelles. Ces tâches sont longues; il s'agit d'entrer dans le détail, d'élaborer en profondeur des pensées et des visions que recèlent des œuvres massives dont l'accès, nous le disions ci-dessus, n'est pas toujours très aisé. Il s'agit surtout pour le métaphysicien de rester sous l'horizon des « sciences divines » (les *ilâhîyât),* de ne pas dévier vers des interprétations qui flattent peut-être le goût du jour, mais dont le premier résultat est de dénaturer l'objet propre de ces « sciences divines ». C'est tout ce que nous voulions suggérer en esquissant ci-dessus les approches de la Cité *spirituelle* d'Ispahan.

Pour y pénétrer nous ne saurions avoir de meilleur guide que Mîr Dâmâd, parce qu'il fut en quelque sorte la « figure de proue » de l'École d'Ispahan, le « maître à penser » de plusieurs générations de philosophes, bien que l'œuvre de ses brillants élèves semble, dans l'usage pratique, s'être substituée à la sienne. Son nom est familier en Iran à toute personne ayant un minimum de culture philosophique et théologique. Certains courants de la piété populaire le vénèrent même à l'égal d'un saint. Cependant cette notoriété ne semble guère avoir franchi les frontières du monde iranien, au sens large du mot, c'est-à-dire l'ensemble des régions où la langue persane prédomina comme langue de culture (c'est ainsi que les manuscrits des œuvres de Mîr Dâmâd sont nombreux encore dans les bibliothèques du Pakistan, mais très rares ailleurs).

Déjà le surnom qui lui fut donné est riche d'enseignement. On le désigne comme *Mo'allim-e thâlîth,* le « Troisième Maître ». Il est entendu que *Magister primas* est Aristote (l'Aristote réputé comme étant aussi l'auteur de la célèbre *Théologie),* tandis que *Magister secundus* fut et reste al-Fârâbî, le philosophe qui avait mis Avicenne « sur la voie ». Ce surnom honorifique, on le pressent, implique une périodisation de l'histoire de la philosophie assez différente de celle que nous envisageons couramment en Occident de nos jours, mais qui doit s'accorder avec la théosophie de l'histoire, la « philosophie prophétique », dont nous rappelions à dessein, ci-dessus, le schéma. Si la conscience iranienne se donne un intervalle de quelque six ou sept siècles pour percevoir, postérieurement à al-Fârâbî, un événement en philosophie qui puisse se caractériser comme l'apparition du *Magister tertius,* c'est qu'elle saisit dans son œuvre dominant l'avicennisme shî'ite iranien, quelque chose d'une importance majeure et décisive. Ce quelque chose, nous avons justement essayé de l'indiquer ci-dessus, sous les traits qui caractérisent l'École d'Ispahan, traits que l'on peut récapituler en rassemblant les personnages que leur surnom honorifique a élevés au rang de symboles : *Shaykh Sadûq* (Ibn Bâbûyeh), le « loyal » transmetteur des milliers de *hadîth* des Imâms, et pilier de l'Imâmisme; *Shaykh al-Ra'îs,* Avicenne, le « philosophe en chef »; *Shaykh al-Ishrâq,* Sohrawardî, le docteur de la Lumière d'Orient, de la *cognitio malutina; Shaykh al-Akbar,* Ibn 'Arabî, *Doctor maximus; Mo'allim-e thâlith,* Mîr Dâmâd, *Magister tertius.*

Il en est d'autres, certes, et plusieurs ont été déjà nommés ici. Si brillante que fut la Renaissance safavide, si favorables les circonstances qui s'offrirent aux philosophes (nonobstant les limites dont un Mollâ Sadrâ fera la douloureuse expérience), l'École d'Ispahan ne fut pas une génération spontanée. Les maîtres de Mîr Dâmâd aussi bien que les spirituels nommés ici dans le livre précédent, nous rappellent ce qui la rendit possible. Au surplus, elle ne doit pas être considérée comme un monolithe ; il y a de grandes différences de détail entre les options philosophiques de Mîr Dâmâd et celles de son élève le plus célèbre, Mollâ Sadrâ Shîrâzî; de même entre celles-ci et celles de Mollâ Rajab 'Alî Tabrîzî et de son élève Qâzî Sa'îd Qommî. Nonobstant ces différences qui sont le meilleur symptôme de la vitalité philosophique, un trait général caractérise la physionomie spirituelle de tous ces penseurs. C'est celui que nous avons déjà vérifié chez Sohrawardî et que nous vérifions chez Mîr Dâmâd et ses successeurs. Ces penseurs sont des philosophes et sont en même temps de grands spirituels. Leur philosophie ne reste pas théorique, non pas qu'elle vise à ce que nous appe-

lons de nos jours résultats pratiques et applications utilitaires, car une philosophie qui chercherait là sa justification, aurait déjà trahi sa vocation. Chez nos penseurs, la mise en pratique de la philosophie concerne toute la vie intérieure du philosophe; elle vise à créer chez eux, chez leurs élèves, chez tous ceux sur qui rayonne leur doctrine, la perfection d'un type humain de « sagesse divine » dont l'*homo œconomicus* de nos jours ne pressent peut-être même plus la nécessité ni le sens.

C'est pourquoi, si Mîr Dâmâd jouit en outre de la réputation d'un philosophe particulièrement abscons, nous pouvons dire que les deux confessions extatiques dont on lira plus loin la traduction, nous attestent qu'il fut aussi tout autre chose; elles nous livrent le secret de son expérience ultime, au sommet de son âme. Nous resterons d'accord avec sa propre doctrine, en disant que, s'il fut un philosophe complet, c'est parce que sa philosophie le conduisit jusqu'à l'expérience extatique; et que, s'il fut un mystique parfait, c'est parce que son expérience l'aida à formuler une métaphysique d'extase. Trait pour trait, ce sont là l'enseignement et la pratique de Sohrawardî. On retiendra donc avant tout comme caractéristique de sa physionomie spirituelle que ce philosophe, réputé comme si abstrus, ait été une âme vibrant de l'expérience mystique. Ce cumul inflige le démenti de l'expérience aux classifications sommaires qu'inspire parfois une caractérologie trop dogmatique, laquelle tendrait à définir comme réciproquement exclusives, des dispositions spirituelles qu'il appartient précisément en propre à un sage *ishrâqî* de conjuguer en sa personne. Chez Sohrawardî : commencer le « Livre de la Théosophie orientale » par une réforme de la Logique et l'achever sur un memento d'extase. Chez Mîr Dâmâd : être un théologien spéculatif, mais au sens où ce dernier mot, dérivant de *speculum,* annonce que l'âme est elle-même le *miroir* de ses visions, et que, lorsqu'elle l'a découvert, sa connaissance de soi s'achève en expérience mystique. Mîr Dâmâd choisira lui-même comme nom de plume *(takhallos)* le terme sobrawardien par excellence : *ishrâq.*

Quant à sa réputation de philosophe abscons, elle est illustrée par une de ces anecdotes dans lesquelles se donne libre cours l'humour iranien. L'anecdote vise l'aspect exotérique du premier événement posthume qui attend chaque être humain, son interrogatoire par les deux anges Nâkir et Monkir, lesquels lui demandent : quelle fut sa foi ? Quel est le Dieu en qui il a cru ? Ainsi en fut-il pour Dâmâd qui, naturellement, ne put répondre comme tout le monde. Son Dieu ? *Ostoqos al-ostoqsât* : l'Elément des Éléments... Les deux Anges restent stupéfaits, la réponse étant totalement imprévue, sans précédent. Que faire ? Ils vont

en référer au Seigneur Dieu, lequel leur dit avec bonté : « Oui, je sais. Toute sa vie il a tenu des propos de ce genre auxquels je n'ai moi-même rien compris. Mais c'est un homme droit et inoffensif. Il est digne d'entrer dans le paradis. »

Mais au fond, à quoi tient le revêtement abscons de cette pensée? Il ne faut nullement y voir l'infirmité d'une pensée qui ne serait pas arrivée à être maîtresse d'elle-même, ni à trouver son expression adéquate. Voyons ici essentiellement et uniquement une protection, une sauvegarde, contre les ennuis, les tracas, qui ne furent épargnés à aucun de nos philosophes ni à leurs élèves. C'est ce qu'illustre fort bien une autre anecdote, une donnée onirique cette fois, qui recèle ce sage enseignement. Mollâ Sadrâ voit son maître en songe après sa mort : « Pourquoi, lui demande-t-il, les gens me jettent-ils l'anathème *(takfîr),* alors qu'ils ne l'ont point jeté contre vous, et pourtant mes propres doctrines ne sont pas différentes des vôtres ? » Et Mîr Dâmâd de lui répondre : « C'est que j'ai exposé les questions philosophiques de telle sorte que les juristes et les théologiens officiels sont incapables d'y rien entendre. Nul autre que les sages théosophes *(ahl-e hikmat)* n'est en mesure de les comprendre. Tandis que toi, tu fais l'inverse; tu exposes si clairement les questions philosophiques que le premier maître d'école venu qui tombe sur tes livres, est capable d'en saisir les données. Voilà pourquoi on te jette l'anathème, tandis que contre moi l'on ne pouvait rien [8]. »

Faut-il interpréter comme un triomphe de cette « discipline de l'arcane » strictement observée par Mîr Dâmâd, l'attitude, paradoxale à première vue, du grand théologien Majlisî à son égard? Disons tout de suite que nous n'en sommes pas sûr, mais le cas est si instructif d'un autre point de vue, que nous le rappelons ici. Notre évocation de la *cité spirituelle* d'Ispahan serait en effet incomplète si elle ne rappelait pas au moins fugitivement la situation paradoxale des spirituels shî'ites analysée au début de cet ouvrage (liv. I, chap. III). Mohammad Bâqir Majlisî (ob. IIII/1699-1700) est le grand théologien de ce que l'on peut appeler, inadéquatement il est vrai, 1' « orthodoxie » shî'ite exotérique. C'est un adversaire des soufis; son aversion à leur égard était telle qu'il se croyait obligé de plaider la cause posthume de son propre père, lui-même un éminent théologien, Mohammad Taqî Majlisî (ob. 1070/1659-1660), en niant énergiquement que celui-ci ait jamais eu pour le soufisme l'inclination... qu'il semble bien avoir eue en fait.

Quelque parti que l'on prenne, on ne peut refuser admi-

8. Tonkabonî, *Qisas al-'olamâ* (en persan), Téhéran 1304, p. 254.

ration ni reconnaissance au labeur prodigieux que déploya Majlisî pour l'organisation de la théologie shî'ite. Outre les nombreux livres publiés en persan, un bureau d'études, une organisation dont les détails nous échappent, lui permirent d'édifier une œuvre colossale, les vingt-six tomes in-folio de son encyclopédie théologique, « l'Océan des Lumières » *(Bihâr al-Anwâr).* Mais il y a plus. Ce n'est pas sans une surprise quelque peu émerveillée que nous avons retrouvé dans les denses pages de ladite encyclopédie, une longue notice consacrée par Majlisî à Mîr Dâmâd. Notice déférente, s'il en fut, par ses épithètes laudatives. Et non seulement Majlisî cite une fort belle lettre adressée par Mîr Dâmâd à son ami le shaykh Bahâ'-oddîn 'Amilî, mais il va jusqu'à transcrire intégralement la *Risâlat al-Khal'îya,* cette confession extatique dont on pourra lire plus loin la traduction (§ 3). Il l'introduit par ces simples mots : « Parmi les traités étranges de Mîr Dâmâd, cette épître est un indice de la *déiformité (ta'alloh)* de sa conscience intime; elle montre quelle était la sainteté de sa vie et quelle en était la forme [9]. » Ainsi donc, le même théologien, rigoureux adversaire des soufis, rend hommage à Mîr Dâmâd l'extatique.

On serait tenté de voir dans cet hommage un humour qui s'ignore, si la gravité du sujet le permettait. Mîr Dâmâd aurait-il donc réussi, comme il le disait en songe à Mollâ Sadrâ, à envelopper sa pensée réelle dans un réseau si impénétrable à l'entendement du théologien exotérique, que celui-ci ne s'apercevrait de rien ? Son abscondité aurait-elle donné le change à Majlisî ? Une telle interprétation serait quelque peu simpliste. L'attitude de Majlisî, adversaire du soufisme, est plus complexe qu'il n'y paraît. Sinon, comment aurait-il pu transcrire, sans le dire, malheureusement, et en la prenant à son compte, une page entière de Mollâ Sadrâ Shîrâzî dans son propre commentaire sur le *Kâfî* de Kolaynî[10] ? D'autre part, la confession extatique de Mîr Dâmâd transcrite par Majlisî et attribuée nommément par lui à son auteur, dit bien ce qu'elle veut dire; elle n'est pas en « langage clus », bien que le style en soit difficile.

Au surplus nous constatons que dans son éloge de Mîr Dâmâd et à propos de ce récit, Majlisî emploie le terme de *ta'alloh.* Or, nous savons (*supra* liv. II, chap. II) que c'est un terme clef de nos théosophes mystiques, particulièrement dans le

9. Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, t. XXVI *(Kitâb al-Ijâzât)*, Téhéran 1315, p. 126.

10. Il s'agit d'un passage du commentaire du Ier *hadîth* du *Kitâb al-Hojjat* (traité de l'Imâmat) du *Kâfî* de Kolaynî. Majlisî, *Mir'ât al-'oqûl*, Téhéran 1321, vol. I, p. 128, reproduit, sans le dire, un long passage de Mollâ Sadrâ, *Sharh al-osûl mina'l-Kâfî*, Téhéran s. d., p. 438.

lexique de la théosophie des *Ishrâqîyûn.* Il désigne cette piété « hiératique » par laquelle les *Ishrâqîyûn* tendent à cette *apotheosis* que méditaient les néoplatoniciens, commentateurs des *Oracula chaldaïca.* Si Majlisî prononce cet éloge de Mîr Dâmâd, c'est donc que lui était ouvert en fait un horizon plus élevé que celui de la religion littérale exotérique. La phénoménologie religieuse doit procéder ici avec une extrême délicatesse, pour découvrir ce qui se cache *(bâtin)* sous l'apparent *(zâhir)* ; là se résolvent d'elles-mêmes certaines oppositions qui, au niveau du *zâhir,* apparaissent insurmontables. Il semble nécessaire, surtout ici, d'avoir présente à l'esprit la nuance que reflète l'usage théologique courant en Iran qui distingue *tasawwof* et *'irfân,* entre soufisme proprement dit et gnose mystique. La réserve qu'observe Majlisî à l'égard du premier, se retrouve chez de très grands spirituels et mystiques shî'ites. Elle vise essentiellement *un certain* soufisme, celui-là même contre lequel Mollâ Sadrâ, qui passerait lui-même facilement pour un soufi, écrivit tout un traité. Nous en avons déjà suggéré les raisons : organisation des *tarîqat,* rôle du shaykh, certaine métaphysique moniste interprétée dans un sens peu favorable à la réforme des mœurs, certaines pratiques etc. D'où, ces spirituels n'agréeraient pas tel quel le paradoxe de Haydar Âmolî énonçant que le soufisme est le vrai shî'isme. Mais si l'on substitue au mot soufisme le mot *'irfân,* on rencontre l'accord général de tous les *'orafâ.* Une différence importante se cache donc ici sous la question de lexique. On a pris l'habitude en Occident de considérer, purement et simplement, que mystique islamique revient à dire soufisme. Sans doute est-ce vrai dans le sunnisme, où le spirituel, pour dépasser la religion littérale, doit « entrer dans le soufisme ». Ce ne l'est plus pareillement dans le shî'isme, où il suffit au fidèle de suivre jusqu'au bout l'enseignement des saints Imâms pour « entrer en *'irfân* ». D'où ce type de spirituel shî'ite que Mîr Dâmâd et sa postérité spirituelle exemplifient si parfaitement. Quelques détails sur sa biographie et cette postérité spirituelle nous en donnent l'illustration.

Les origines familiales aussi bien que l'ascendance spirituelle de Mîr Dâmâd, conjointement à la formation qu'il reçut dès sa jeunesse, situent son appartenance au cercle des grandes familles représentatives du shî'isme. Mîr Mohammad Bàqir ibn Shamsoddîn Mohammad *Dâmâd* Fendereskî Astarâbâdî naquit à Astarâbâd dans la seconde moitié du Xe siècle h. (les biographes ne nous permettent pas de préciser l'année). Ce nom de *Dâmâd* sous lequel il est couramment connu, et qui en persan signifie « gendre », était en propre le surnom de son père ; une pieuse histoire s'y rattache. Shamsoddîn Mohammad,

son père, avait été l'élève du shaykh Nûroddîn 'Alî ibn 'Abd al-'Alî Karakî (ob. 945/1538-39), l'une des plus grandes figures de savants imâmites [11], le *mojtahid* auquel sa science accomplie fit donner le surnom de *Mohaqqiq Thânî,* « le Second Chercheur » [12]. Khwânsârî estime que depuis Nasîroddîn Tûsî aucun chercheur n'avait fait autant que ce shaykh pour activer la science imâmite. Il avait étudié en Syrie, en Egypte et en Iraq; il vint en Perse sous Shah Tahmasp (ob. 984/1576) et acquit une énorme influence à Ispahan comme Shaykh al-Islâm. Bref, notre Mohaqqiq Thânî eut en rêve la vision du Ier Imâm qui lui prescrivait de donner sa fille en mariage à son élève Shamsoddîn, parce que de ce mariage naîtrait un enfant qui serait l'héritier des connaissances des prophètes et des saints Imâms [13]. Ainsi Shamsoddîn devint-il le *Dâmâd,* le gendre de son shaykh; connu sous ce surnom, il le transmit à son fils, et l'on peut dire que la vie de celui-ci réalisa la haute destinée à laquelle il avait été appelé dès avant sa naissance.

Notre Mîr Dâmâd fit ses études à Tûs (Mashhad) [14]. C'est sous le règne de Shah 'Abbâs Ier (996-1038/1588-1629) qu'il vint à Ispahan, et depuis la mort de Shah Mohammad (1004/1595-1596)[15] il y vécut tout occupé de ses travaux et de son enseignement. Il fut au nombre des familiers de Shah 'Abbâs, lequel professait pour lui un très grand respect, voire une certaine crainte devant son immense influence; il fut ensuite un

11. Cf. la notice développée dans le *Fihrist-e Kitâb-khâna-ye Madrasa-ye 'Âlî-e Sepahsâlâr,* vol. I, pp. 381-384.

12. Le premier ayant été Najmoddîn Ja'far ibn Yahyâ (ob. 726/1325). Le mot « chercheur » n'est qu'une traduction approximative, et ne rend pas les deux aspects de la racine tels que les offre encore le mot *haqîqat :* vérité qui est réelle, réalité qui est vraie; *mohaqqiq,* celui qui réalise, vérifie, « com prend » en profondeur.

13. Un deuil tragique sembla contredire cette promesse. Celle de ses filles que le shaykh donna d'abord en mariage à Shamsoddîn, mourut avant d'avoir mis au monde l'enfant qu'elle attendait. C'est à la suite d'une seconde vision de l'Imâm, que le pauvre shaykh, si durement éprouvé, donna également sa seconde fille en mariage à son élève; c'est elle qui devait être la mère de Mîr Dâmâd.

14. Cf. Khwânsârî, *Rawzât al-jannât,* pp. 114-116; Tonkâbonî, *op. cit.,* pp. 252-254; Rezâ Qolî Hedâyat, *Riyâz al-'ârifîn,* Téhéran 1316, pp. 278-279; ces notices ont en général un trop grand souci de l'anecdotique, le por trait spirituel reste entièrement à recomposer; notice plus sobre *m* Eskandar Monshî, *Ta'rîkh-e 'âlam-e ârâ-ye 'Abbâsî,* pp. 109 et 608; voir encore Moh. 'Âlî Tabrîzî (Modarris), *Rayhânat al-adab,* Téhéran 1331 h. s., IV, pp. 117-121, et la bonne notice donnée par M. Dânesh-Pajûh, *Cat. des mss. de la Bibl. de l'Univ. de Téhéran,* Donation Meshkât, III, 1, p. 152.

15. Pour le contexte des événements politiques et leurs dates, cf. Browne, *op. cit.,* pp. 102 ss. On constatera plus loin que Mîr Dâmâd passa quelque temps à Qomm en 1011 h.

des familiers de Shah Safî (1038-1052 h.). Son amitié intime et durable avec son grand contemporain, le célèbre shaykh Bahâ'oddîn 'Âmilî (Shaykh-e Bahâ'î), autre pilier de la science shî'ite, est signalée par tous les biographes. Il mourut et fut enterré en Terre sainte, à Najaf, en 1041/1631-1632. La notice de Majlisî nous informe que les dernières paroles que Mîr Dâmâd murmura encore avant d'expirer, furent celles du verset qorânique : « O âme pacifiée, retourne à ton Seigneur agréante et agréée » (89 : 27-28).

Il serait prématuré d'établir ici la liste complète de ses œuvres[16]. Le *Kitâb al-Ofq al-Mobîn* (« Livre de l'horizon suprême », sur l'être, le temps et l'éternité), le *Kitâb Taqwîm al-Imân* (« Livre du redressement de la Foi »), le *Kitâb al-Sîrat al-Mostaqîm* (« Livre de la Voie droite »), le *Kitâb al-Qabasât* (« Livre des charbons ardents » dont il sera encore parlé ci-dessous), furent commentés par ses élèves immédiats ou plus tard [17]. Relevons qu'à l'exemple de presque tous les savants iraniens ses contemporains, il écrivit non seulement en arabe, la « langue liturgique », mais en persan [18]. Et il n'eût point été un authentique savant iranien, s'il n'eût été aussi un poète. Rezâ Qolî Hedâyat mentionne un *mathnawî* de sa composition, intitulé *Mashriq al-Anwâr* (« L'Orient des Lumières »)[19]. On peut dire qu'aucune branche des sciences islamiques ne lui fut étrangère. En bref, il nous apparaît comme ayant été un profond penseur, d'une grande puissance de travail, animé d'une énergie et d'une exigence envers soi-même allant jusqu'à l'austérité. Il eut des élèves assez attachés à son œuvre pour consacrer des années de leur vie à la commenter, et l'homme de cœur se révèle dans l'amitié de toute une vie qui l'unit à Bahâ'oddîn 'Âmilî; ce sont là deux signes qui témoignent le mieux en faveur de l'homme tout court. Ajoutons qu'il eut le sens de l'humour comme le révèlent certaines

16. Cf. Brockelmann, *Gesck. d. arab. Lit.,* Suppl. II, p. 579; la *Rayhânat* (*supra* p. 23, n. 14) indique 48 titres (livres et opuscules); tout cela a besoin d'être revu et contrôlé.

17. La liste des œuvres fournie par Eskandar Monskî, *op. cit.,* p. 109, fut établie nommément en 1025/1616.

18. Par exemple ses *Jadhawât,* lith. Bombay 1302. Quant à l'ouvrage en persan intitulé *Sidrat al-Montahâ* (Le Lotus de la limite), attribué à Mîr Dâmâd, et qui représente typiquement la Somme personnelle d'un théologien-philosophe de l'époque, peut-être est-il l'œuvre de son petit-fils, fils de son gendre et disciple Sayyed Ahmad 'Alawî (M. Javâd Kamaliân, à Téhéran, en possède une copie de la main de ce dernier et datée de 1062 h.).

19. C'est-à-dire « l'Orient des Lumières », titre qui est tout à fait dans la tradition de l'*hhrâq,* c'est-à-dire de la « théosophie orientale » de Sohrawardî; cf. Rezâ Qolî Hedâyat, *op. cit.,* p. 279, qui cite également quelques *robâ'îyât* de Mîr Dâmâd.

anecdotes[20]. Les biographes s'accordent à mettre en lumière les traits caractéristiques d'une piété allant jusqu'à la ferveur, d'une pratique spirituelle intense, sous-tendue par une disposition mystique pouvant aller jusqu'à l'extase, ainsi que les brèves confessions reproduites ici plus loin en sont le convaincant témoignage. Tel nous apparaît celui qui mérita d'être appelé *Mo'allim-e thâlith, Magister tertius.* L'édition de ses œuvres, à part deux ou trois livres, a été malheureusement négligée jusqu'ici. Tout se passe comme si les œuvres de son plus célèbre disciple, Mollâ Sadrâ Shîrâzî, lues, relues et commentées par plusieurs générations de philosophes iraniens, avaient quelque peu éclipsé celles du maître.

Et maintenant, pour situer Mîr Dâmâd dans le contexte de sa famille spirituelle, il faudrait évoquer ses maîtres et ses élèves, les tenants et aboutissants de chacun d'eux, bref ressaisir et prolonger la trame tissée de leurs pensées et de leurs âmes, entreprise pour laquelle, nous l'avons dit, aucun travail préalable n'est là pour en faciliter au moins le début. De celui qui à travers ses élèves et les élèves de ses élèves, domine la philosophie religieuse de l'Iran des quatre derniers siècles, les propres maîtres avaient été d'abord son oncle maternel, le shaykh 'Abd al-'Âlî (926/1520-993/1585), ainsi que le shaykh 'Izzoddîn Hosayn ibn 'Abd al-Samad (912/1506-07-984/1576-77), le propre père de Shaykh-e Bahâ'î qui devait être l'ami fraternel de sa vie. Deux autres maîtres conjoignaient en leurs personnes la double tradition *ishrâqî* et shî'ite : l'un, Mîr Fakhroddîn Mohammad Samâkî Astarâbâdî[21], qui avait été lui-même élève de Mîr Giyâthoddîn Mansûr Shîrâzî (ob. 949/1548), célèbre philosophe, commentateur des « Temples de la Lumière » de Sohrawardî; l'autre, Sayyed Nûroddîn 'Alî ibn Abî'l-Hasan al-'Âmilî, qui était un disciple du shaykh Zaynoddîn al-'Âmilî

20. Citons entre autres cette anecdote. Un jour Mîr Dâmâd est en retard pour faire son cours. Or un commerçant était venu à la Madrasa pour quelque affaire importante. Le jeune Mollâ Sadrâ remplit ses devoirs en l'entretenant de choses et d'autres, pour lui faire prendre patience. Le personnage en vient à lui poser cette question : De tel ou tel Mollâ et de Mîr Dâmâd, qui est le plus éminent ? Mollâ Sadrâ n'hésite pas : c'est Mîr, son maître. Là-dessus, voici que celui-ci arrive à la Madrasa, aperçoit les interlocuteurs et s'approche à pas feutrés, ayant cru reconnaître son nom. Il entend la suite. Le commerçant demande : Et d'Abû 'Âlî Sînâ (Avicenne) et de Mîr Dâmâd, à ton avis qui est le plus éminent ? Ici encore Mollâ Sadrâ n'hésite pas : c'est Mîr. L'autre insiste : Et de *Magister secundus* (*Mo'allim thâni,* c'est-à-dire al-Fârâbî) et de Mîr, à ton avis qui est le plus éminent ? Cette fois Mollâ Sadrâ hésite à répondre, lorsque brusquement une voix se fait entendre derrière lui : « N'aie pas peur, Sadrâ! dis-le donc : c'est Mîr le plus éminent! » {*Qisas al-'Olamâ,* p. 253).

21. Sur ce personnage, cf. Eskandar Monshî, *op. cit.,* p. 108

(911/1505-06-966/1558-59) connu chez les Imâmites comme le « Second Martyr » *(Shahîd-e thânî)* [22]. Ainsi, par son ascendance spirituelle comme par son ascendance naturelle, Mîr Dâmâd recevait le plus authentique héritage shî'ite, en même temps qu'il assumait le legs de l'*îshrâq* de Sohrawardî, sinon quant au détail des thèses professées par le *shaykh al-Ishrâq,* du moins quant à 1' « orientation » spirituelle donnée par lui à la recherche philosophique. Nous avons déjà souligné que la coalescence de ces traits est aussi bien caractéristique de la philosophie iranienne de la période safavide que de la période qadjare, dont un des plus éminents représentants sera Mollâ Hâdî Sabzavârî (ob. 1878).

La coalescence réalisée en la personne de Mîr Dâmâd va se maintenir à travers ses élèves. L'on se bornera à mentionner ici quelques noms. Il y a des personnages de second plan, tels Hosayn ibn Haydar Karakî, moftî d'Ispahan (ob. 1029 h.), et 'Âdil Morâd Ardastânî. Mais il y a, brillant au premier rang d'une renommée incomparable, Sadroddîn Shîrâzî (Mollâ Sadrâ), qui devait mourir à peine dix ans plus tard que son maître (1050/1640-1641). Ce que son maître avait été pour Ispahan, il le fut pour Shîrâz, où il est encore possible de se recueillir dans la petite salle où il donnait ses leçons[23]. Nous nous sommes maintes fois référé à lui au cours des pages qui précèdent. Comme on le rappellera à l'occasion du chapitre qui lui est consacré ci-dessous, son œuvre domine toute la philosophie iranienne des quatre derniers siècles, et c'est autour d'elle que s'esquisse de nos jours une renaissance de la philosophie traditionnelle en Iran [24].

Un autre personnage, de notoriété moindre mais non moins attachant, est le Sayyed Ahmad ibn Zayn al-'Âbidîn 'Alawî (ob. *circa* 1054-1060/1644-1650). C'était le propre cousin

22. Voir notice in *Fihrist-e... Sepahsâlâr,* I, pp. 375-376. Le protomartyr *(Shâhid-e awwal)* avait été Shamsoddîn Moh. ibn Makkî al-'Âmilî (mis à mort à Damas en 786/1384); on regarde comme le « Troisième martyr » *(Shâhid-e thâlith)* le Sayyed Qâzî Nûrollâh Shûshtarî, mis à mort en Inde sur l'ordre de Jahângîr en 1019/1610.

23. A la Madrasa (Allahwêrdî) Khân, la petite salle qui est juste au-dessus du grand portail; voir la photographie de l'imposante Madrasa mise en frontispice de notre édition et traduction de Mollâ Sadrâ, *Le Livre des péné trations métaphysiques* (Bibl. Ir., vol. 10).

24. Les œuvres de Mollâ Sadrâ sont au programme de l'enseignement de philosophie islamique des Facultés des Lettres et Facultés de Théologie des Universités iraniennes (principalement Téhéran, Mashhad, Ispahan). A l'Université théologique traditionnelle de Qomm, le maître de cet enseigne ment est le Shaykh 'Allâmeh Moh. Hosayn Tabatabâ'î, déjà cité au cours du présent ouvrage et à qui l'on doit une nouvelle édition de la grande Somme (les *Asfâr)* de Mollâ Sadrâ; cf. encore *infra* p. 55, n. 75.

de Mîr Dâmâd (fils de sa tante maternelle); il fut son élève, il devint son gendre, mais il fut et resta avant tout son « enfant spirituel » *(walad rûhânî),* ainsi que le nomme l'une des *Ijâzât* qui lui furent conférées par Mîr Dâmâd [25]. En reconstituant peu à peu son œuvre, j'en ai constaté l'importance, la signification pour la structure de l'avicennisme shî'ite iranien [26] et son rôle majeur pour l'interprétation de la pensée de son maître [27]. 11 mériterait une monographie spéciale, et bien entendu serait une figure de premier plan dans une présentation d'ensemble de notre « École d'Ispahan ». Le titre qu'il donne à son grand commentaire d'Avicenne, la « Clef du *Shifâ* », est particulièrement significative, puisqu'il se réfère à la « philosophie orientale » comme étant elle-même cette clef.

A côté de Mollâ Sadrâ et de notre Sayyed, prendrait rang tout un cortège d'élèves et de disciples dont on nommera encore ici : Mollâ Khalîl Qazwînî (1001/1592-1089/1681) à qui l'on doit un ample et fort utile commentaire persan des *Osûl min al-Kâfî* de Kolaynî[28], l'un des quatre livres fondamentaux du shî'isme auquel nous nous sommes déjà référé ici. Il conviendrait de mener parallèlement l'étude de tous les commentaires de ce livre. Cependant le commentaire philosophique de Mollâ Sadrâ, bien qu'inachevé, les domine tous par l'ampleur de sa pensée. Mohammad Hasan Zalâlî, le poète (ob. *circa* 1031/1622), composa à l'imitation de Nizâmî et de Jâmî, un recueil de sept *Mathnawî*[29]. Mention spéciale doit être faite de Qotboddîn Mohammad Askhevarî, qui composa une sorte d'immense rhapsodie en arabe et en persan, renfermant en trois parties, les traditions, citations et commentaires concernant les anciens Sages, les philosophes et spirituels de l'Islam sunnite, enfin les Imâms et les grandes figures spiri-

25. Nous en devons encore la conservation aux soins de Majlisî qui a enre gistré le texte intégral de deux *Ijâzât* (licences d'enseigner) délivrées par Mîr Dâmâd à Sayyed Ahmad, l'une datée de 1017 h., l'autre de 1019 h.; cf. *Bihâr,* XXVI, pp. 131-132.

26. Cf. *Avicenne et le Récit visionnaire,* 1.1, pp. 67 ss., 284 ss., 290 ss.

27. Un certain nombre de titres et de manuscrits ont pu être repérés; il en manque certainement encore. J'indiquerai : I) *Miftâh al-Shifâ'* (ms. du Dépar tement d'Iranologie de l'Institut franco-iranien n° 5, cf. *op. cit.* in note précé dente, p. 67, n. 70). 2) *Latâ'if-e ghaybî (tafsîr* philosophique, Cat. Donation Meshkât, I, p. 118). 3) Commentaire des *Qabasât* de Mîr Dâmâd (Majlis, Tabatabâ'î 186). 4) *Misqal-e Safâ dar tajliya va tasfiya-ye âyina-ye haqqnumâ* (cat. Majlis II, 715. *Ibid.,* cit.). 5) *Lawâmi'-e rabbânî.* 6) *Sawâ'iq-e Rahmân.* 7) Commentaire du *Taqwîm al-Imân* de Mîr Dâmâd en une double recension (Mashhad II, 222 et 223). 8) *Riyâz al-Qods* (cit. in Cat. Donation Meshkât, I, p. 189).

28. Éd. lith. en deux forts volumes à Lucknow, 1322 h. 1.

29. Cf. Ibn Yûsof Shîrâzî, *Fihrist-e Kitâb-khâna-ye Majlis* III, pp. 460-463.

tuelles du shî'isme[30]. C'est une sorte de *speculum historiale* de la « philosophie divine », les *Divinalia,* commençant avec Adam et s'achevant avec Mîr Dâmâd, le maître de l'auteur; et précisément celui-ci transcrit intégralement dans le chapitre consacré à son maître les deux confessions extatiques dont on pourra lire plus loin la traduction.

Avec cet entourage immédiat de Mîr Dâmâd, nous sommes loin, bien entendu, d'avoir épuisé le chapitre de l'École d'Ispahan. Il faudrait également nommer les grands disciples de Mollâ Sadrâ; un Mohsen-e Fayz, un 'Abdorrazzâq Lâhîjî; nommer un Qâzî Sa'îd Qommî, qui commente en parfait gnostique le *Kitâb al-Tawhîd* d'Ibn Babûyeh, et prend rang, à côté de Mollâ Sadrâ, comme un des maîtres sur qui fonder toute étude de gnose shî'ite; nous lui consacrons plus loin un chapitre. A peu près inconnue est restée jusqu'ici l'école de Mollâ Rajab 'Alî Tabrîzî (dont Qâzî Sa'îd Qommî fut l'élève) : Mohammad Rafî'â, Shamsâ Gîlânî, etc. Et tous ces noms ne nous ont pas encore fait évoquer le fait capital de l'époque, déjà mentionné précédemment à propos de la postérité *ishrâqî* (*supra* liv. II, chap. VII) : le va-et-vient extraordinaire entre l'Iran et l'Inde, provoqué par la généreuse réforme religieuse de Shah Akbar. Un grand migrateur, Mîr Abû'l-Qâsim Fendereskî, est nommé dans les traductions faites alors du sanscrit en persan, entreprise comparable, comme cas d'interpénétration spirituelle, aux traductions du grec en syriaque et en arabe, à celles de l'arabe en latin, — mais à peine étudiée jusqu'ici [81]. C'est à cette époque, nous l'avons dit, c'est-à-dire aux confins de nos XVI[e] et XVII[e] siècles, que tout un groupe de zoroastriens de Shîrâz émigre en Inde avec son grand-prêtre, Azar Kayvân. Dans ce groupe,

30. Seule la première partie de l'ouvrage a été lithographiée à Shîrâz, 1317 h. 1. Une première édition de l'ensemble est en cours d'impression pour les « Publications de l'Université de Téhéran ». Pour plus de détails sur la structure de l'ouvrage, cf. notre exposé sur *L'idée du Paraclet en philosophie iranienne* (Accademia Nazionale dei Lincei. Convegno sul tema « La Persia nel Medioevo ». Roma 1970).

31. La grande traduction persane des Upanishads de Dârâ Shakûh a été publiée récemment *(Upânishâd, tarjoma-ye Shâhzâdeh-ye Dârâ Shakûh)* par le Dr. Tarâtchand et Sayyed Moh. Rezâ Jalâlî Na'inî, Téhéran 1963. Comme on le sait, c'est sur cette traduction persane qu'Anquetil-Duperron établit sa traduction latine, laquelle, à travers l'œuvre de Kleuker, influença la philosophie du romantisme allemand ; cf. Antoine Faivre, *De Saint-Martin à Baader : le « Magikon » de Kleuker* (in Revue d'Études germaniques, avril-juin 1968). Sur l'œuvre de Dârâ Shakûh, voir la thèse de doctorat de 3[e] cycle de Daryush Shayegan, *Les Relations de l'hindouisme et du soufisme d'après le « Majma' al-Bahrayn » de Dârâ Shakûh* (dactyl. 1968), et le résumé publié in *Annuaire* 1968-1969 de la Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes Études, pp. 251 ss.

l'œuvre de Sohrawardî devait rencontrer la compréhension, voire la dévotion (chez un Farzanah Bahrâm) répondant en écho à l'intention pour laquelle elle avait été écrite : « ressusciter la sagesse de l'ancienne Perse »; ces zoroastriens retrouvaient leur bien dans la sagesse de l'*Ishrâq.* C'est à cette époque également (en 1008/1599-1600) que Mohammad Sharîf ibn Harawî, un Iranien ayant une connaissance intime du soufisme indien, traduisit de l'arabe en persan le « Livre de la Théosophie orientale »[32]. A travers ces ferveurs et ces recherches, à travers aussi les déchirements et les angoisses de l'époque, nous atteindrons, à la fin de notre XVIII[e] siècle, le moment où fait éclosion l'École shaykhie, avec Shaykh Ahmad Ahsâ'î, vivant témoignage des virtualités métaphysiques et spirituelles du shî'isme (cf. *infra* liv. VI).

Le nom de Mîr Dâmâd nous est ainsi l'occasion d'évoquer une longue théorie de Sages, de philosophes, de théologiens et de mystiques. On dira que c'est là l'énoncé d'un programme de recherches. Sans doute, mais en l'énonçant, on justifie du moins la plainte à laquelle on s'associait plus haut. Il s'agit de toute une culture spirituelle dont les monuments attendent le philosophe chercheur ; ils appellent à la longue et lourde tâche de les élaborer, de les repenser entièrement, pour que soit présente enfin à l'horizon de notre conscience toute une région, tout un « style » spirituel, dont l'absence est un paradoxe et un déplorable appauvrissement pour tous [33]. Plusieurs symptômes nous permettent de croire que cette autre *jâhilîya,* ce « temps de l'ignorance », approche de sa fin.

Pour clore cette évocation de l'œuvre de Mîr Dâmâd, de ses

32. Cf. nos *Prolégomènes I* aux *Opéra metaphysica I* de Sohrawardî (*supra* liv. II), pp. I.v ss., et *Prolégomènes II* aux *Opéra metaphysica* II, pp. 60-61.

33. A titre d'exemple l'on citera un ouvrage consacré, il y a une vingtaine d'années, à « l'amour de Dieu dans les religions non-chrétiennes »*;* l'ouvrage est fort bien fait, scrupuleusement poussé jusque dans le détail. Malheureusement, lorsque l'auteur en arrive à l'Iran safavide, c'est pour déclarer « qu'il n'y a rien d'important à en mentionner. Le nouvel empire fut temporairement très puissant [...]. Les arts furent florissants. Mais il n'y eut pas d'écrivains mystiques ni de souris de haut rang. La même chose vaut pour la période des Qadjars, qui commencèrent à régner en 1794. » (« ... ist hier nichts wichtiges zu berichten. Das neue Reich war zeitweise sehr mächtig [...]. Die Künste blühten. Aber mystische Schriftsteller und Sûfî von Rang gab es nicht. Das gleiche gilt von der Zeit der Kadscharen, die 1794 zu herrschen begannen. » T. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nicht-christtichen Religionen,* Krailling vor München, 1950, p. 363). L'iranologue reste frappé de stupeur en lisant des déclarations de ce genre ! Comment est-il possible que toute une culture spirituelle soit ainsi restée close à l'information théologique occidentale ? A la théorie des spirituels nommés ou étudiés dans le présent ouvrage, nous aurions pu ajouter, pour la période qadjare, le soufisme qui s'étend de Nûr 'Alî-Shâh jusqu'à Saf î 'Alî-Shâh et jusqu'à nos jours.

élèves et de ses successeurs, je citerai une œuvre aux dimensions imposantes, dépassant encore en ampleur la grande Somme philosophique (les *Asfâr arba'a)* de Mollâ Sadrâ. C'est un commentaire des *Qabasât* de Mîr Dâmâd, par Mohammad ibn 'Alî Rezâ ibn Âqâjânî Mazandarânî, personnage dont je n'ai encore pu retrouver nulle trace ailleurs. Nous nous limiterons ici à dire qu'il acheva son travail en 1071/1661, qu'il fut un élève de Mollâ Sadrâ et sans doute aussi de Mîr Dâmâd. Une glose relevée dans un manuscrit apparenté, précise que, tout en ayant été l'élève de Mollâ Sadrâ, il ne le suivit pas dans sa doctrine de l'unicité transcendantale de l'être *(wahdat al-wojûd).* Combien d'années de sa vie le disciple aura-t-il dû consacrer à élever cette « Somme » sur une des principales œuvres du Maître, elle-même un monument de l'avicennisme shî'ite [34]!

2. - *Vision en la mosquée de Qomm*

De nouveau, nous venons d'employer l'expression d' « avicennisme shî'ite », tant elle semble s'imposer d'emblée pour caractériser non seulement la pensée et l'œuvre de Mîr Dâmâd, mais aussi l'ensemble des recherches écloses autour de son œuvre. Certes, nous l'avons noté, de nombreuses nuances et des prises de position variées sont à distinguer à l'intérieur de cet ensemble. Le plus souvent, cet avicennisme se teinte d'une nuance *ishrâqî,* même lorsque nos penseurs écartent telle ou telle position de thèse caractéristique de la lignée de Sohrawardî. Prenons, par exemple, la question si importante du monde *imaginai 'âlam mithâlî),* sur laquelle Mollâ Sadrâ prit une position si vigoureuse, en affirmant la nature « séparée », immatérielle *(tajarrod),* du monde *imaginai* et de l'Imagination comme faculté ordonnée à la perception de ce monde intermédiaire. Mîr Dâmâd n'accepte pas la thèse de ce *tajarrod* de l'imaginai, mais dans son argumentation figure l'idée d'une « matière imaginale » qui finalement reconduit à la perception de ce qui était mis en cause. Le point délicat est donc de peser exactement ce que l'on entend de part et d'autre, là où l'on accepte et là où l'on rejette cette transcendance ou immatérialité de l'imaginai, du monde intermédiaire du *barzakh*[35]. Le philosophe Mîr Dâmâd savait parfaitement ce qu'implique la réalité du monde des visions. Un avicennien dont la philosophie personnelle débouche sur une perception visionnaire du genre de celle que nous atteste la seconde confession extatique qu'on lira plus loin, est un avicennien qui a été à l'école de Sohrawardî. Un avicennien dont l'expérience mystique éclôt en la perception visionnaire de la présence du Prophète et des Imâms, est un avicennien shî'ite, comme nous l'atteste le récit de la vision advenue à Mîr Dâmâd en la mosquée de Qomm. Mais, que cette perception visionnaire présuppose la pédagogie spirituelle de l'*Ishrâq,* c'est ce que Mîr Dâmâd nous atteste lui-même, en citant au bon moment quelques lignes d'une page des plus caractéristiques de Sohrawardî.

Bref, ce type de spirituel shî'ite mérite d'être caractérisé comme *ishrâqî,* pour autant qu'il inflige un démenti décisif à l'opposition que l'on institue trop couramment, nous l'avons déjà déploré, en considérant comme exclusives l'une de l'autre l'aptitude aux spéculations philosophiques les plus abstraites et la dévotion intime du cœur, l'intensité de la vie intérieure allant jusqu'à l'expérience proprement mystique. Pour maintenir cette opposition, il faut professer l'idée d'une philosophie qui est à l'opposé de celle professée par Sohrawardî et par la lignée de ceux qui, nommément *Ishrâqîyûn* ou non, la professent avec lui. Il arrive, par exemple, que l'on conteste le droit de donner une interprétation philosophique d'une rhapsodie mystique telle que le *Mathnawî* de Mawlânâ Jalâloddîn Rûmî, mais on peut dire, à coup sûr, que celui qui le conteste, se fait une

34. Le manuscrit autographe (acquis par notre Dépt. d'Iranologie de l'Inst. franco-iranien) mesure 36,5 x 21,8 cm (27,5 x 13 à 15 cm de surface écrite). Il comprend 581 feuillets (1162 pages), de 39 à 45 lignes par page. Les marges sont surchargées d'additions dans lesquelles le commentateur s'est complété ou corrigé lui-même. De cet autographe monumental, il existe un ms. « frère » (Majlis, *Cat.* IV, 1471), lequel, malgré ses 795 feuillets (I.590 pages) in-folio est incomplet du début. Un de ses propriétaires a noté dans une marge qu'il n'avait pas réussi à identifier l'auteur de cet immense commentaire (la référence au *Mishkât al-Misbâh* se trouve p. 496 ; c'est ce manuscrit que vise sans doute le signalement donné à la dernière page de la lithographie des *Qabasât,* Téhéran 1314). Pour notre part nous sommes resté dans l'hésitation. Nous avons pu identifier la partie de l'introduction qui figure dans ce ms. avec l'introduction que comporte l'autographe signalé ci-dessus. En revanche, le début du commentaire diffère. Cet énorme texte appelle une recherche que nous n'avons pas eu ie loisir de poursuivre nous-même. C'est pourquoi nous appelons de nos vœux la réussite du double projet formé par M. T. Izutsu d'une part (éd. critique du texte des *Qabasât),* et par M. Hermann Landolt d'autre part (édition du commentaire d'Ibn Aqâjânî). Dans *l'Anthologie* (t. II) préparée par M. S. J. Ashtijânî *(supra* p. 12, n. 6) on pourra lire, avec des extraits de Mîr Dâmâd, quelques pages d'Ibn Aqâjânî publiées pour la première fois. On rappelle que le mot *qabasât* (pluriel *qabasât)* désigne un feu allumé à un autre feu, un tison enflammé, tout ce qui sert à allumer un feu. Un autre commentaire des *Qabasât,* par Sayyed Ahmad 'Alawî, élève et gendre de Mîr Dâmâd, a été signalé ci-dessus (p. 27, n. 27).

35. Cf. le chapitre I de notre *Introduction* française à *Anthologie I,* pp. 15-30 *(supra,* p. 12, n. 6) avec la discussion de cette question par S. J. Ashtiyânî.

conception de la philosophie tout autre que celle de nos spirituels. Ce qui est pour eux la raison d'être et l'aboutissement de la méditation philosophique, infirme radicalement la thèse de son incompatibilité avec l'aptitude mystique. La méditation philosophique ayant été à l'orée de la Voie, il est toujours possible de considérer par rapport aux degrés de cette Voie, les instants et les états qui plus tard apparaissent comme ayant été autant d'illuminations mettant sur la Voie. Nous rappelons de nouveau que la « Théosophie orientale » de Sohrawardî commence par une réforme de la Logique pour s'achever sur un mémento d'extase. Exactement de même façon, l'œuvre philosophique particulièrement abstruse de Mîr Dâmâd atteint son sommet dans les états vécus dont les deux récits présentés ci-dessous gardent à jamais la trace. Du second de ces récits, nous pouvons dire qu'il comporte un lexique technique qui est celui de la métaphysique avicennienne de l'être, mais l'avicennisme y fait explosion, pour finir, très au-dessus de lui-même. Pourtant le lexique avicennien atteste la pleine conscience de ce qui précéda et conditionna l'éclosion de la vision mystique. Par là même se font entendre autant de réminiscences qui déterminent la place de ces deux « confessions extatiques » dans le contexte de l'enseignement de Mîr Dâmâd.

Nous sommes redevable de l'idée de les recueillir l'une à la suite de l'autre, à Qotboddîn Ashkevarî, qui avec un remarquable talent de rhapsode, a su « coudre » ensemble quelques-uns des textes les plus significatifs de son maître; ce n'est pas un enseignement théorique qu'il résume, c'est la personnalité spirituelle qui transparaît en traits de lumière à travers ces quelques textes [36]. L'un d'eux provient de la conclusion d'un livre traitant un point précis de droit canonique *(Kitâb zawâbit al-rizâ')* [37], autant dire qu'il se trouve dans un traité où *a priori* l'on n'aurait point l'idée d'aller chercher un récit mystique. Mais il faut compter avec Mîr Dâmâd. Le sceau qu'il imprime à la conclusion de son traité, dévoile admirablement son style propre, son art du *ta'wîl,* c'est-à-dire son aptitude à tout transmuer en symboles. L'être humain, explique-t-il, est la récapitulation *(fadhlakat)* de la hiérarchie des mondes, il appartient à un double univers : au monde de la nature physique, par son « temple » *(haykal)* ou corps matériel organique, et au monde spirituel ou angélique par son essence pensante, son âme indépendante et immatérielle *(mojarrada).* Ce n'est point là une clause inoffensive de philosophie théorique, mais une constatation impliquant la nécessité d'une double naissance et d'un double « allaitement » *(rizâ'),* à la fois dans l'ordre sensible et dans l'ordre spirituel. Sa naissance au monde spirituel qui est sa naissance « au sens vrai » *(wilâdat haqîqîya),* requiert que l'homme, comme enfant spirituel, soit nourri de la lumière de la connaissance et de la beauté de la sagesse. Or, de même que l'allaitement physique *(rizâ' jasadânî)* crée juridiquement une parenté comparable à la parenté résultant de la filiation charnelle, entraîne des conséquences et porte ses fruits dans l'ordre de choses correspondant à cette naissance, — de même l'allaitement spirituel *(rizâ' rûhânî)* crée une parenté correspondant au lignage de l'esprit, c'est-à-dire à l'ascendance qui remonte aux sociétés du monde angélique. Dans cet ordre-là, il porte, lui également, ses conséquences et ses fruits : ce sera la conjonction avec les Lumières intelligibles sacrosaintes, avec la grande beauté des Archanges du plus haut rang *(moqarrabûn)* comme avec les innombrables sociétés angéliques, mais en premier lieu avec l'Esprit-Saint *(Rûh al-Qods)* qui est le Donateur des Formes *(Wâhib al-sowar),* c'est-à-dire l'Ange qui avec la permission de son Seigneur, le Donateur absolu *(Wahhâb),* projette dans l'âme les Formes ou Idées de la connaissance, ainsi qu'il est dit dans ce verset du Livre très sage *(le Qorân)* où l'Ange s'adresse à Maryam : « Je suis le Messager de ton Seigneur, chargé de te donner un fils saint » (19 : 19).

Du statut légal du *rizâ',* Mîr Dâmâd dégage encore un autre enseignement en forme de symbole : la parenté nouvelle, avec toutes ses conséquences, entre l'enfant et la femme qui le nourrit, sans être sa mère, n'est instaurée juridiquement que lorsque l'enfant en a été nourri au minimum à *dix* reprises. De même la première phase de l' « allaitement spirituel » *(rizâ' 'aqlânî)* ne peut être considérée comme achevée, avant que n'ait été assimilée la connaissance des *Dix* degrés répartis sur la double hiérarchie de l'Origine et du Retour, c'est-à-dire sur les deux hémisphères du système de l'être *(nizâm al-wojûd).* Toute la doctrine avicennienne des Intelligences se trouve ainsi cernée par la double allusion. Il y a les Dix Intelligences angéliques, marquant les degrés de la procession de l'être, chacune donnant origine à un monde. La dernière d'entre elles est *notre* « Intelligence agente », celle de l'humanité, l'Esprit-

36. Toutes les citations des parties inédites de l'ouvrage d'Ashkevarî sont faites ici d'après le manuscrit de la Madrasa Sepahsâlâr (ne figurant pas encore dans la partie du catalogue imprimé; 450 fol. environ, non paginés). Le chapitre concernant Mîr Dâmâd vient tout à la fin de l'ouvrage ; sur celui-ci voir *supra* p. 28, n. 30).

37. Prescriptions canoniques pour l'allaitement du nouveau-né; cf. Majlisî, *Bihâr al-Anwâr,* t. XXIII, pp. 75-76. Un manuscrit de ce traité de Mîr Dâmâd est décrit *in* Cat. Sepahsâlâr I, p. 415. Une éd. lith. du texte a été donnée dans le recueil *Kalimât al-Mohaqqiqîn,* Téhéran 1315; le passage analysé ici se trouve pp. 145-146.

Saint, ange de la connaissance, de l'Annonciation et de la révélation; mais en fait, toutes les Dix sont des Intelligences agentes, et la Voie du Retour passe par une série d'exhaussements et de pédagogies *(tarbiyat)* auxquelles préside chacune d'entre elles. Telle est aussi bien l'initiation spirituelle dispensée par le long prologue du *Mi'râj-Nâmeh* (Livre de l'Ascension céleste) attribué à Avicenne [38].

Ces quelques pages qui accomplissent un si remarquable *ta'wîl* des données du droit canonique, font déjà transparaître le sens de l'avicennisme tel qu'il est vécu par Mîr Dâmâd. En montrant comment s'établit la « parenté » entre l'âme humaine (l' « enfant spirituel ») et les Intelligences angéliques, ces pages confirment le sentiment qu'Avicenne avait déjà exprimé dans ses *Notes* en marge de la *Théologie* dite d'*Aristote :* « Les Intelligences agentes, dit-il, ornent et parachèvent l'âme, celle-ci étant pour elles comme leur enfant ; c'est que la nature intellective de l'âme n'est pas donnée avec sa substance, elle est acquise [39]. » Nous avons eu l'occasion d'insister ailleurs sur la tonalité affective qu'implique la relation de l'âme avec les Intelligences angéliques, et combien cette « pédagogie angélique » découlant de la cosmologie avicennienne, suffit à nous préserver d'interpréter l'avicennisme dans un sens rationaliste unilatéral. Cette relation de l'enfant avec son parent est celle qui nommément s'inscrit ici dans le contexte de Mîr Dâmâd.

Ce contexte même se révèle d'une extrême richesse, par la manière dont y intervient la figure dominante de la noétique avicennienne, l'Intelligence agente, Donatrice des Formes. Il confirme notre conviction qu'il s'en faut du tout au tout, que le *ta'wîl* de nos philosophes « reconduisant » l'Intelligence agente *('Aql fa"âl)* à l'Esprit-Saint *(Rûh al-Qods),* équivaille à une réduction de l'Esprit à l'intellect. C'est bien plutôt l'inverse qui est vrai, à tel point que cette reconduction détermine, déjà chez Avicenne, la relation personnelle du pèlerin mystique avec son guide au monde spirituel, Hayy ibn Yaqzân. L'identification de l'Intelligence agente avec l'Esprit-Saint, c'est-à-dire en termes de théologie qorânique avec Gabriel, l'archange de l'Annonciation, est si loin d'être artificielle, qu'elle domine chez Mîr Dâmâd, on vient de le constater, toute la vision de la « naissance spirituelle » à laquelle le philosophe est appelé

38. Cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire,* vol. I, pp. 197 ss.

39. Cf. *ibid.,* pp. 88 ss. ; G. Vajda, *Les Notes d' Avicenne sur la Théologie d'Aristote* (in Revue thomiste 1051, II), p. 405. Nous préférons l'expression « Théologie *dite* d'Aristote » à celle, très courante, de « pseudo-Théologie d'Aristote », car s'il s'agit d'un pseudo-Aristote, il ne s'agit nullement d'une pseudo-théologie.

par sa vocation même. Cette vocation a pour prémisse de son accomplissement l'identité de l'ange de l'Annonciation et du « Donateur des Formes » *(wâhib al-sowar, Dator Formarum).* Et cette identité conditionne ici une expérience mystique si authentique en son fond, qu'elle rejoint d'emblée un motif-archétype : le motif de la naissance divine dans l'âme, l'âme humaine appelée à être la « mère de Dieu » selon Maître Eckhart, motif qu'exprime encore le célèbre distique d'Angelus Silesius : « A quoi me sert, Gabriel, que tu salues Marie, si tu n'as pas le même message pour moi ? » Le sentiment vécu et fugitivement exprimé ici par Mîr Dâmâd, ressortit au même type d'expérience mystique, le fait spirituel d'un intérêt capital étant que la conjonction de son âme avec l'Intelligence agente, met le philosophe mystique dans la situation de Maryam envers l'Ange-Esprit-Saint; de part et d'autre, même assimilation du message de l'Ange, typifiée dans le verset qorânique de l'Annonciation (19 : 19). Et il y a là, semble-t-il, un témoignage personnel irrécusable quant à la signification de l'avicennisme : plus qu'une doctrine philosophique, une forme de vie spirituelle, — et il est émouvant que ce témoignage nous soit donné encore, six siècles après Avicenne, par le maître de l'École d'Ispahan, *Magister tertius.*

C'est en parfait accord avec cette conception que Mîr Dâmâd s'exprime à chaque occasion, quant à la fin « théosophale » du Sage. Ashkevarî relève encore la conclusion des *Zawâbit,* qui concorde terme pour terme avec les propos que l'on rencontre dans le « Livre des rosées célestes », et ces propos proviennent à peu près littéralement de Sohrawardî. « L'âme, écrit Mîr Dâmâd, doit devenir telle qu'elle cumule la contemplation du monde des Mystères et la vision du monde sensible : capable de se dévêtir de son corps, de rompre les nœuds des câbles de la nature physique, pour s'élever au monde spirituel et se conjoindre avec les Intelligences archangéliques qui de leur Orient illuminent *(moshriqa)* sur elle l'éclat de leurs illuminations *(ishrâqât).* Nul ne prend vraiment rang parmi les Sages, tant qu'il n'a pas acquis l'*habitus* de se dépouiller de son corps, tant que celui-ci n'est pas devenu pour lui comme une tunique que tantôt il revêt et tantôt il dépouille. » Mot pour mot, c'est ce que nous lisons chez Sohrawardî [40].

40. *Zawâbit,* p. 146; comparer *Kitâb al-rawâshih al-samâwîya fî sharh al-ahâdîth al-imâmiya* (Livre des rosées célestes en commentaire des *hadîth* des Imâms), Téhéran 1311, p. 34, avec les *Talwîhât* de Sohrawardî § 86, p. 113 de notre édition *(Opéra metaphysica et mystica I),* les *Moqâwamât* § 61, p. 192, et les *Motârahât,* p. 503.

Or, ces considérations forment elles-mêmes le contexte spirituel dans lequel Ashkevarî nous invite à replacer les deux « confessions extatiques » dont nous proposons ici la lecture. Les grandes lignes de ce contexte dessinent déjà ce que nous avons appelé « avicennisme *ishrâqî* »; les deux récits que l'on va lire précisent la physionomie de l'expérience spirituelle, ils en font apparaître les traits proprement shî'ites. Ces deux récits nous attestent qu'en assumant le propos de « métaphysique d'extase » de Sohrawardî, Mîr Dâmâd parlait en vérité de par sa propre expérience. Il a pris soin de dater les deux événements spirituels qu'il relate; ils sont séparés par un intervalle d'une douzaine d'années. Le premier lui advint en 1011/1602-1603; c'est la vision qui lui advint en la mosquée de Qomm, et dont l'iconographie mentale s'est imposée depuis lors à la piété shî'ite. Le second lui advint, en 1023/1614; la tonalité en est toute différente. En effet, s'il y a continuité expérimentale entre l'un et l'autre événement, leur iconographie mentale diffère. Le premier de ces récits nous révèle tout l'univers intérieur d'un fervent shî'ite, la soudaine transparition sur le miroir illuminé de l'âme, des figures aimées et vénérées dans le secret du cœur. Le second récit nous atteste la vérification expérimentale personnelle du schéma avicennien du monde, porté à l'incandescence de l'état visionnaire. Tandis que ce dernier récit nous est connu par plusieurs transcriptions, le récit de la vision en la mosquée de Qomm ne nous est connu jusqu'ici que par la citation intégrale qu'en donne Ashkevarî, malheureusement sans indiquer la source.

Pendant le « mois de Dieu » (c'est-à-dire en Ramazân) de l'année 1011/1601, Mîr Dâmâd qui devait être alors à l'apogée de sa jeunesse, et depuis quelques années déjà avait fixé sa résidence habituelle à Ispahan, — se trouvait en la ville sainte des Membres de la Famille prophétique *(Ahl al-Bayt),* Qomm la bien gardée (Qomm *al-mahrûsa) ;* il y avait pris refuge, dit-il, contre les vicissitudes du moment [41]. Certain jour, après la prière de l'après-midi, il s'attarde dans la mosquée [42]; il demeure

41. C'est au cours des années 1601 et suivantes que Shah'Abbâs reconquiert sur les Turcs les anciens territoires iraniens (Tabrîz, Shîrwân, Baghdad), cf. E. G. Browne, *op. cit.,* pp. 106 ss.

42. Il y a quelque trois cents mosquées à Qomm, la ville sainte, lieu de l'Université théologique. Comme Mîr Dâmâd ne précise pas, il n'est pas inter dit de penser qu'il puisse s'agir de la mosquée qui est celle de Qomm par excellence, à savoir le sanctuaire de la sainte Ma'sûmeh, la jeune sœur de l'Imâm Rezâ, qui, partie pour rejoindre l'Imâm dans le Khorassan, décéda de maladie à Qomm, à l'âge de seize ans. Son sanctuaire est avec celui de l'Imâm Rezâ à Mashhad un des lieux saints shî'ites de l'Iran; cf. ci-dessous chap. III, I.

agenouillé à sa place, accroupi sur ses talons, toujours tourné vers la *Qibla.* Bientôt la somnolence l'envahit, et soudain il subit comme un rapt. « Alors, dit-il, voici que je vis devant moi une lumière diaphane resplendissante *(nûr sha'sha'ânî)* [43], d'une gloire éclatante, présentant l'apparence d'une forme humaine allongée sur le côté droit. Et j'en vis également une autre, d'une apparence sublime, extrêmement majestueuse en la beauté de son éclat vibrant, en la clarté d'une lumière s'épandant tout alentour; elle était assise derrière la forme allongée. C'était comme si j'avais su par moi-même, ou comme si quelqu'un d'autre m'avait appris, que la forme allongée était Mawlânâ l'Émir des Croyants, tandis que celle qui était assise derrière elle était Sayyed-nâ le Prophète. J'étais agenouillé, accroupi sur mes talons, vis-à-vis de la forme allongée, bien en face, devant elle, contre sa poitrine. Et voici que je le vis, lui (l'Imâm) — les Prières et le salut de Dieu soient sur lui ! — m'honorer d'un sourire, passer sa main bénie sur mon front, sur ma joue, sur mon menton, comme pour m'annoncer une bonne nouvelle, dissiper loin de moi ma tristesse, vaincre ma dénégation, secouer hors de mon âme mon chagrin et ma désolation ». Le mystique concentre alors toute l'attention de ses facultés internes, mais il entend l'Imâm lui prescrire : « Récite comme voici : Mohammad, le Prophète de Dieu, est *devant moi;* Fâtima, la Fille du Prophète de Dieu, est *au-dessus de moi,* dominant ma tête; l'Émir des Croyants, 'Alî ibn Abî-Tâlib, est *à ma droite;* Hasan et Hosayn, 'Alî (Zayn aî-'Âbidîn), Mohammad (Bâqir), Ja'far (Sâdiq), Mûsâ (Kâzim), 'Alî (Rezâ), Mohammad (Taqî), 'Alî (Naqî), Hasan ('Askarî), et le Garant, l'Attendu, tous, mes Imâms, sont *à ma gauche;* Abu Dharr, Salmân, Miqdâd, Hodhayfa, 'Ammâr, les Compagnons du Prophète, sont *derrière moi;* les Anges sont *tout autour* de moi, et Dieu mon Seigneur me contient et est mon gardien [44] ».

Ayant une première fois initié le visionnaire à cette récitation qui instaure une totalité, celle de l'univers mystique dans lequel les Douze Imâms et les Cinq Compagnons sont comme

43. Terme technique, caractéristique du lexique de Sohrawardî et du lexique ismaélien pour désigner les êtres du monde céleste et leurs hiérophanies.

44. La récitation s'achève par celle des versets qorâniques 85 : 20-22. Le texte est reproduit dans l'euchologe intitulé *Montakhab al-Da'wât,* Téhéran 1304, pp. 57-58, comme un *do'â-ye hafz* (prière de sauvegarde) à réciter chaque jour. Il semble donc que cette prière ait bel et bien pour origine la vision de Mîr Dâmâd en la mosquée de Qomm, et tel est l'avis des Shaykhs auxquels nous avons posé la question. Cf. précédemment liv. I, chap. III, 3, le plérôme des douze Imâms; sur la qualification du XIIe Imâm comme le Garant, la Preuve *(Hojjat),* l'Attendu *(montazar),* cf. *infra* liv. VII.

disposés pour l'acte d'une liturgie intérieure solennelle, l'Imâm fait répéter à son adepte la formule créant l'iconographie mentale : une première fois, puis une deuxième fois, ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il la retienne parfaitement par cœur. Parvenu à ce terme, la structure fraîchement éclose à la conscience étant désormais fermement établie, Mîr Dâmâd sort de son sommeil. « Je garderai, conclut-il, la nostalgie de ma vision jusqu'au jour de la Résurrection ».

Cette confession d'une extase dont l'événement central consista en l'initiation surnaturelle à une forme de prière ayant par excellence le sens d'une intégration psycho-spirituelle, — appellerait une analyse et une amplification dont nous ne pouvons qu'indiquer ici les points qui nous semblent essentiels. Il y aurait lieu de la comparer avec la vision de Haydar Âmolî dans le ciel nocturne de Baghdad (*supra* liv. IV, chap. I, 4). On remarquera que l'Image totale de la vision de Mîr Dâmâd en la mosquée de Qomm est disposée à la façon d'un *mandala*, dont la limite est tracée par les Anges rangés en cercle. Au centre du cercle, le visionnaire autour duquel sont disposés en *quatre* groupes le Prophète, le Ier Imâm, puis les onze autres Imâms jusqu'à l'Imâm caché, l'Attendu, enfin les Compagnons du Prophète. Dominant l'ensemble, s'exhaussant au centre même, au-dessus de la tête du mystique (surplombant le champ de sa conscience), la personne de Fâtima. Toutes les conditions satisfaisant à un symbolisme du centre [45], semblent réunies pour nous signifier ici la portée de cette expérience extatique. Il s'agit d'un dénouement au terme d'une longue maturation, comportant sans doute de dures épreuves intérieures. Désormais le mystique a réellement gagné le Centre, *son* centre, et cette promotion marque l'accès à sa totalité (l'expérience d'*intégration)*, la reconnaissance de ce Soi qui le contient *(mohît)* et reste dans le champ de la transconscience, au-delà de la limite (la couronne angélique) qui en même temps le délimite. De même, dans la vision de Haydar Âmolî, le Soi du mystique est mentalement au centre, laissé en blanc, de la figure rectangulaire.

La rencontre de ce Soi n'équivaut nullement à une déperdition dans l'impersonnel qui contrasterait avec la rencontre du Dieu suprême personnel. Personne n'a jamais vu Dieu, ni le Soi.

45. Cf. Mircea Eliade, *Images et symboles*, Paris 1952, pp. 66 ss. Comparer l'homologie de structure que présente une image figurant dans le *Summum Bonum* (éd. 1629) de Robert Fludd : *Homo sanus* en prière, *au centre*, est défendu par les *quatre* anges Gabriel, Michel, Uriel et Raphaël contre les attaques des démons Mahazael, Samael, Azazel et Azael. D'autre part, mon collègue et ami, M. Georges Vajda, me signale une prière d'usage courant dans la piété hébraïque, par laquelle le croyant s'entoure de la protectior. des quatre Anges.

Mais la révélation en éclôt en symboles éminemment *personnels*, en une situation essentiellement *dialogique*. Mîr est entouré de tous les siens, qui sont en même temps ceux auxquels il appartient. La position dominante de Fâtima est significative; elle est ici la figure d'*Anima-Sophia*, comme symbole de la totalité personnelle. On rappellera encore ci-dessous qu'elle est au principe d'une sophiologie proprement shî'ite, tandis que le Dieu suprême reste invisible, au-delà *(min warâ'ihim)*, en cette transcendance inviolée qui motivera toute l'angélologie ismaélienne. Structurellement, on pourrait comparer la vision de Mîr Dâmâd en la mosquée de Qomm, avec l'extase d'Hermès se dénouant dans l'hymne : « Puissances qui êtes en moi, chantez l'Un et le Tout, chantez à l'unisson de mon vouloir *(Corpus hermeticum* XIII/18) », — ou encore avec la vision d'Hermas *(Similitude* X) passant en compagnie des *douze* jeunes filles typifiant *douze* Esprits-Saints, la nuit de veille aux abords de la Tour, en attendant qu'à l'aurore paraisse l'« Ange magnifique ». C'est en chaque cas, la vision de toutes les « puissances de l'âme », c'est-à-dire siégeant dans l'âme, Présences que la « pédagogie angélique » rend progressivement familières à la conscience du mystique, et qui sont la trace de son origine et de son lignage, l'être de son être. Comparaisons fugitivement indiquées ici. Nous retiendrons simplement que ce que nous rencontrons en cette première confession extatique de Mîr Dâmâd, c'est une typologie proprement imâmite, c'est-à-dire shî'ite duodécimaine, de l'expérience d'intégration, expérience dans laquelle s'annonce l'épiphanie du plérôme comme plénitude de l'être, Présence intégrale. Ses traits nous instruisent des images et des espérances, toujours latentes et actives dans la ferveur de la piété shî'ite [46].

3. - *Exaltation dans la solitude*

La seconde « confession extatique » se rapporte à un événement spirituel survenu à Mîr Dâmâd quelque douze ans plus tard (1023/1614). Les circonstances sont autres. Mîr Dâmâd est à Ispahan; il est devenu un maître, son expérience intérieure s'est approfondie. La vision aura lieu non plus dans une mosquée, mais en un lieu solitaire, dans une retraite personnelle. C'est cela qui nous suggère de thématiser cette vision par l'expression

46. Toute l'étude en reste à faire; elles s'expriment en variations multiples, par exemple la totalité du jour dont chacune des douze heures est consacrée nommément à l'un des douze Imâms par une prière spéciale *(Mafâtîh al-Jinân*, pp. 160-171 en marge).

barrésienne transposée ci-dessus à la cité d'Ispahan elle-même : « exaltation dans la solitude ». Prolongeant les enseignements que nous avons essayé de dégager du contexte dans lequel s'inscrivent ces visions, nous dirons — et ce sera la conclusion que nous donnerons plus loin à ce chapitre, — comment cette extase donne sa définitive empreinte à l'avicennisme de Mîr Dâmâd, dont elle nous apparaît comme la transfiguration visionnaire. Mais en premier lieu, elle porte dans sa date même, un précieux indice qui la rattache spécifiquement à l'univers mental shî'ite, et qui vient en confirmation de ce que le premier de nos textes nous a déjà appris. Il est certain que ce récit d'extase dut trouver un profond écho non seulement dans le cercle des disciples immédiats de Mîr Dâmâd, comme en témoigne la transcription soigneuse établie par Ashkevarî, mais aussi dans le cercle de ses admirateurs posthumes, jusque chez ceux dont les dispositions d'esprit différaient profondément des siennes, témoin le grand théologien Majlisî qui nous en a, lui aussi, laissé une transcription dans sa monumentale encyclopédie. Les uns et les autres, à des titres différents, ont dû être frappés par l'exemple vivant, illustrant en la personne et en l'expérience du maître, la préséance de la réalisation spirituelle sur tout savoir purement théorique.

Il convient donc d'insister en premier lieu sur la date de l'événement : vendredi 14 Sha'bân de l'année 1023 de l'hégire (A. D. 1614), par conséquent dix-huit ans avant que Mîr ne quitte ce monde, et à un moment où il devait être dans toute la force de la maturité. Comme dans le cas précédent, ce souci d'indiquer la date précise, comme on le ferait de nos jours dans un journal intime, confirme la portée psychologique de l'événement vécu, cet ébranlement total dont l'auteur a voulu fixer le souvenir en une concise relation. Il fut provoqué par la récitation d'un *dhikr,* d'une litanie choisissant le double Nom divin « *al-Ghanî, al-Moghnî* », Celui qui se suffit à soi-même, et Celui qui compense, Celui qui fait se suffire. Et c'est précisément la représentation impliquée dans ce Nom divin, qui fait éclater soudain la cosmologie avicennienne en une vision dramatique intense. Mais si nous réfléchissons à la date du jour précisément choisi pour la pratique de ce *dhikr,* c'est alors que cette anaphore, ce mouvement ascensionnel de l'avicennisme au plan visionnaire, montre également son empreinte shî'ite. On peut dire que le sens et la portée de cet événement extatique sont annoncés par cette date même, dès que l'on s'aperçoit de la densité allusive avec laquelle elle se présente à tout esprit de formation shî'ite, de quelque forme du shî'isme qu'il s'agisse.

La précellence du mois de Sha'bân, la précellence des exercices spirituels que l'on choisit de pratiquer au cours de ce mois, sont des *loci* de la théologie pratique[47]. Cependant la vertu sacrale de ce mois atteint son maximum au cours de la nuit du 14 au 15, celle qui le partage en deux moitiés; traditions et rituel indiquent des prières spéciales et des exercices spirituels à pratiquer en cette nuit-là[48]. Le signe de sa précellence, c'est qu'elle est, avant tout, la nuit de la naissance, l'an 255/869, de l'Imâm de notre temps, le Douzième Imâm, l'Imâm caché, celui dont la connaissance importe comme gnose salvatrice, et dont la parousie doit un jour transfigurer le monde [49]. Mais bien antérieurement déjà, un *khabar* attribué au Ve Imâm, l'Imâm Mohammad Bâqir (ob. 115/733), résumait ainsi la hiérologie de cette nuit mystique : « Quelqu'un l'ayant interrogé sur l'excellence de cette nuit de la mi-Sha'bân, l'Imâm Bâqir — sur lui soit le Salut — répondit : c'est la plus auguste des Nuits après la Nuit du Destin *(Laylat al-Qadr).* En cette nuit, Dieu dispense ses grâces à ses adorateurs et leur pardonne en sa miséricorde. Appliquez donc vos efforts à chercher l'approche intime de Dieu en cette nuit-là, car en vérité c'est elle, cette nuit en laquelle Dieu s'est juré à lui-même de ne renvoyer les mains vides quiconque alors l'invoquerait, à condition que celui-ci ne lui demande point une transgression. C'est une Nuit que Dieu a instituée *à cause de nous et pour nous,* les Membres de la Maison prophétique *(Ahl al-Bayt),* pour correspondre à la Nuit du Destin instituée pour notre Prophète. Appliquez-vous donc à l'invocation et à la louange divine; quiconque magnifie Dieu cent fois en cette Nuit, Dieu lui pardonnera toutes ses fautes et pourvoira à ses besoins dans ce monde et dans le monde futur [50] ».

Les traditions israéliennes insistent sur le sens ésotérique de cette Nuit. A la question d'un adepte demandant pourquoi l'on

47. Cf. *Bihâr al-Anwâr,* t. XX, pp. 115 ss. (et *Safîna* I, 701); Majlisî, *Zâd al-Ma'âd,* Téhéran 1321, pp. 43 ss.; voir aussi l'art, de Wensinck in *Encyclopédie de Vlslam,* s. v.
48. Cf. *Bihâr, t.* XX, pp. 123 ss.
49. *Ibid.,* t. XX, p. 348.
50. *Ibid.,* t. XX, p. 123; ce *khabar* est reproduit en persan dans la liturgie privée pour la mi-Sha'bân, portée au « Livre d'heures » qui est aujourd'hui le plus communément en usage en Iran : *Mafâtîh al-Jinân,* recueil du shaykh 'Abbâs Qommî, Téhéran 1331 h. s., pp. 157-162, déjà cité ici précédemment. Signalons, en passant, la beauté de ce livre; le détail de son calendrier litur gique et les exercices spirituels privés qu'il préconise, en font un témoin par excellence de la piété shî'ite et un document inappréciable de psychologie religieuse. Une des pratiques recommandées pour cette nuit de la mi-Sha'bân est le pèlerinage spirituel ou visite mentale au saint Imâm Hosayn *(Ziyârat-e Imâm-e Hosayn).*

parle parfois de l'excellence du « jour » *(yawm)* de la mi-Sha'bân, alors que dans le *hadîth* rapporté du Prophète, il est question de la *nuit* et non pas du *jour*[51], — il est répondu qu'ici le *jout* et la *nuit* indiquent les positions respectives du Prophète et de l'Imâm. Le Prophète a déclaré : « Sha'bân est mon mois »[52], ce qui réfère à son message, la *Risâlat.* Mais son souci d'exalter la nuit de la mi-Sha'bân réfère à l'exaltation du rang de Mawlânâ l'Émir des croyants. Celui-ci est la *Nuit,* car il est détenteur du *ta'wil,* c'est-à-dire de l'herméneutique spirituelle du sens ésotérique *(bâtin),* tandis que le Prophète est au rang du *Jour,* car il est l'Énonciateur de la lettre exotérique *(zâhir)* de la Révélation *(tanzil).* La religion étant à la fois exotérique et ésotérique, le Prophète avait pour mission de faire connaître le *zâhir,* tandis qu'il réservait à son légataire spirituel *(wasi),* l'Imâm, l'autre *moitié* de la religion, l'ésoténque. Aussi désigne-t-il symboliquement le rang de l'Imâm comme « Nuit de la moitié », c'est-à-dire comme détenant le *ta'wil* qui est la moitié secrète et cachée de la religion totale. Tel est le sens de la précellence de la nuit de la mi-Sha'bân[53].

Enfin, chez les shî'ites Nosayris, le rituel et le « lectionnaire » pour cette même nuit sont très développés[54]. Un trait s'y précise, rendu possible par la faculté de percevoir chaque jour, chaque mois, comme une « personne », ce qui n'est nullement une allégorie, mais une ontologie fondée sur la vision mentale de personnes-archétypes[55] ; c'est ainsi, par exemple, que les trente jours et les trente nuits du mois de Ramadan ont chacun leur personne-archétype : trente personnages masculins pour les jours, trente personnages féminins pour les nuits. La *Laylat al-Qadr* a pour personne-archétype Fâtima-Créateur *(Fâtir,* au masculin), conception se rattachant à toute une sophiologie shî'ite dont Louis Massignon a fait connaître pour la première fois un texte

51. R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten,* Gottingen 1943, M/8, pp. 29-30 du texte arabe.
52. *Sha'bân shahri,* cf. *Bihâr,* t. XX, p. 123.
53. L'explication est encore complétée par ceci : Lorsque Dieu ordonne à son Prophète : « Tourne ton visage du côté du Temple sacré (2 : 139) », par son « visage » il veut dire son *Wasi,* l'Imâm. Par l'oratoire ou le « Temple sacré », il faut entendre la *da'wat,* la sodalité ésotérique qui est l'enceinte sacrée « où quiconque pénètre, est à l'abri de tout danger (3 : 91) ». Enfin le « côté » ou direction qui l'oriente, c'est le *ta'wîl* de la *sharî'at,* l'exégèse spirituelle de la Révélation positive *(Gnosis-Texte,* p. 30).
54. Cf. Maimûn Ibn al-Qâsim von Tiberias, *Festkalender der Nusairier (Majmu' al-A'yâd)* hrsgb. v. R. Strothmann, Berlin 1946 *(Der Islam,* Bd. XXVII), pp. 154-175.
55. Sur ce mode de vision, cf. notre étude : *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel* (Eranos-Jahrbuch XIX), Zurich 1951, pp. 235 ss.

d'une portée extraordinaire : Fâtima comme *étant* l'Initiation[56]. Or, Fâtima est également perçue comme personne-archétype de la nuit de la mi-Sha'bân[57]. Nous l'avons vue, il y a quelques pages, comme la Figure dominant le champ de la vision mentale expérimentée par Mîr Dâmâd en la mosquée de Qomm, de même qu'elle dominait le champ de la vision de Haydar Âmolî dans le ciel nocturne de Baghdad.

Tous ces indices réunis nous permettent d'entrevoir le fond de la conscience et de la transconscience, sur lequel se détache la date précise par laquelle débute la seconde confession extatique de Mîr Dâmâd. En laquelle de ses « retraites » se trouvait-il ? près d'Ispahan peut-être, sur les rives du Zendeh-Rûd ? on aimerait en goûter l'image. Ce qui importe, c'est la date du 14 Sha'bân. Bien que l'heure ne soit pas indiquée, c'est *le jour* qui précède la *nuit* sacrosainte du 14 au 15, et le *ta'wîl* shî'ite en général vient de nous faire connaître la profonde signification de ce *Jour* et de cette *Nuit.* Le jour du 14 marque l'approche imminente de cette *nuit* qui est celle du secret de l'Imâm, celle qui marque le clivage entre *tanzîl* et *ta'wîl, Vexegesis, l'exode,* hors de la lettre. Cette *exegesis,* chez un Mîr Dâmâd, est devenue *ekstasis,* le grand Exode dont parlait Sohrawardî et que Mîr Dâmâd, en reprenant les propres termes du maître de l'*Ishrâq,* proposait comme but au Sage mystique. La date est donc ici beaucoup plus encore qu'une indication chronologique situant l'événement dans le temps de l'histoire; la nuit de la mi-Sha'bân est, comme telle, un temps liturgique, une hiérophanie du temps; elle est le temps *de* cette extase, irruption de la métahistoire. L'événement psycho-spirituel reçoit ainsi de sa date liturgique sa configuration propre.

Nous avons donné, il y a quelques années déjà, une édition critique du bref texte arabe de cette confession extatique[58]. Nous en reproduisons ici notre traduction; elle nous sera l'occasion de rappeler, pour conclure, l'enseignement essentiel que nous avons essayé de dégager des deux confessions extatiques de Mîr Dâmâd; l'une et l'autre pourront rentrer désormais dans le champ des études de spiritualité auxquelles elles appartiennent.

Épître de Mohammad Bâqir (Mîr Dâmâd) relatant son extase au monde du Malakût[59]. Que Dieu perpétue la gloire de son

56. L. Massignon, *Der gnostische Kult der Fâtima in schiitischen Islam* in *Opera minora* I, pp. 514 ss.
57. *Festkalender,* p. 156.
58. Ce texte arabe a été publié dans notre article des *Mélanges L. Massignon,* vol. I (cf. *supra* p. 9, n. 1), pp. 365-368.
59. Ou, en conservant la tournure adjectivale voulue ; « Épître mohammadienne bâqirienne » (Mîr Dâmâd porte le nom du Ve Imâm), cf. *ibid,* p. 364.

auteur ! — Au nom de Dieu le Miséricordieux, le Tout-Miséricordieux. Que la Gloire revienne toute au Seigneur des mondes. Que ses bénédictions soient sur notre seigneur Mohammad et sur les Membres de sa Maison, les Immaculés.

Un jour du courant du présent mois, à savoir le vendredi 14 de Sha'bân l'exalté, le mois du Prophète de Dieu, l'an 1023 de son hégire très sainte, j'étais en quelqu'une de mes retraites occupé à méditer mon Seigneur en redoublant mes litanies mentales et mes récitations de son Nom : « Celui qui se suffit à soi-même. » Sans cesse répétant : « O Toi qui te suffis! ô Toi qui fais se suffire », j'étais ainsi ravi à tout autre soin que celui de m'enfoncer dans le sanctuaire de son Mystère et de me sentir aboli dans l'irradiation de sa Lumière. Soudain ce fut comme si la fulguration d'une extase divine accourant sur moi, m'arrachait au gîte de mon corps. Alors je rompis les anneaux qui maintiennent les rêts de la perception sensible[60]; je dénouai les nœuds du filet de la nature physique; je commençai à prendre mon envol sur l'aile de l'admiration craintive, dans le ciel du monde angélique (le *Malakût)* de la Vraie Réalité. C'était comme si j'avais été dépouillé de mon corps et que j'eusse abandonné mon séjour habituel, comme si j'avais poli la lame de ma pensée et que j'eusse été dégainé de mon corps, comme si j'avais replié sur lui-même le climat du temps et que je fusse parvenu au monde de l'éternité. Me voici alors soudain en la Cité de l'Être, parmi les archétypes[61] des peuples qui composent l'harmonie cosmique : les existences primordiales et les existences engagées dans le devenir, les divines et les naturelles, les célestielles et les matérielles, les pérennelles et les temporelles; et les peuples de l'Infidélité et ceux de la Foi, et les nations de l'Inscience et celles de l'Islam ; ceux et celles qui vont de l'avant, et ceux et celles

Sur le mot *khal'*, traduit ici par « extase », cf. encore ci-dessous § 4 (réf. à la Théologie *dite* d'Aristote); le mot connote l'idée d'un dévêtement, d'un dépouillement momentané de l'appareil corporel; cf. l'ordre donné à Moïse, au moment où il s'approche du Buisson ardent : « Retire tes sandales » (20:12). Ce motif est le titre d'un traité d'Ibn Qasyî (chef des Morîdîn au Portugal), commenté par Ibn 'Arabî.

60. Comparer avec le *Récit de l'Oiseau* d'Avicenne : « Le filet tomba de mon cou; mes ailes émergèrent hors des cordes; la porte de la cage me fut ouverte »; cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire,* vol. I, pp. 218 ss.

61. *Jamâjim* : le mot appartient à l'imagerie personnelle de l'auteur, et n'en est pas plus clair. Que *jamjama* signifie « crâne », et par conséquent « tête, chef », et de là les « grandes tribus » renfermant les fractions plus petites (cf. Lane, *An Arabic-English Lexicon,* s. v.), nous avons l'embarras du choix. L'explication la plus directe est que le mot correspond au persan *Sar-ân* (M. Mo'in), c'est-à-dire les « têtes », les chefs, ceux qui commandent (cf. le grec *arkhêgétès),* v. g. *Sarân-e tcharh,* les Anges-princes du Ciel; le mot « archétypes » nous a semblé le mieux correspondre au plan de la vision, et c'est leur totalité que celle-ci a embrassée.

qui retombent en arrière; ceux et celles qui précèdent, et ceux et celles qui leur succèdent, dans les siècles des siècles du passé et de l'avenir. Bref, les monades des coaîescences du possible, et les atomes des univers des existants, tous en totalité, sous toutes leurs faces, les grandes et les misérables, les permanentes et les périssables, les révolues et les encore à venir, voici que tous étaient là, troupe par troupe, cohorte par cohorte, rassemblés sans qu'il en manque un seul. Et tous tournaient le visage de leur propre quiddité vers Son Seuil, et tous fixaient le regard de leur propre existence vers Son Abord, — et cela pourtant ils ne le savaient même pas. Mais tous parlaient par l'indigence de leur propre essence dénuée d'être, tous s'exprimaient par la détresse de leur ipséité évanescente, et tous ensemble, dans l'unisson de leur cri de détresse et de leur imploration au secours, Le nommaient et L'invoquaient, Le conjuraient et L'appelaient : "O Toi qui Te suffis! O Toi qui fais se suffire!" — et cela même, ils n'en avaient pas conscience. Alors, dans cet appel vibrant pour l'esprit seul, dans cette immense clameur occulte, je commençai à tomber en défaillance [62], et sous l'intensité de la tristesse et de la stupeur, je perdis à peu près le sentiment de mon propre moi pensant, je disparus presque au regard de mon âme immatérielle. Je fus sur le point d'émigrer loin du désert de la Terre du devenir, de quitter une fois pour toutes la plage où s'étend la région de l'existence. Mais voici que déjà prenait congé de moi cette extase fugitive, ne me laissant d'elle que nostalgie et tendre désir. Ce rapt fulgurant m'abandonnait là, soupirant et navré de tristesse. Alors je revins, une fois encore, à la Terre des ruines et au pays de la désolation, au champ du mensonge, au pays de l'illusion... »

4. - « *Cette immense clameur occulte...* »

Cette très belle page de Mîr Dâmâd est aussi bien frappante par son intensité émotive croissante, que par les amples ressources du langage mis en œuvre pour l'exprimer et la communiquer. L'expérience vécue fut à la fois visuelle et auditive; il faudrait un peintre mystique pour en configurer les symboles, secondé par un musicien qui leur conférerait une puissance sonore. Mais Mîr Dâmâd, grâce aux ressources inépuisables de son lexique, réussit pourtant à transmettre quelque chose de

62. Le terme arabe employé implique une allusion au verset qorânique 7:139 (Moïse, après avoir demandé la vision directe qui lui est refusée, parce qu'elle est impossible, tombe évanoui lorsque Dieu se manifeste sur la montagne).

l'Image visuelle et sonore qui le fit défaillir. Les phases de son récit d'extase progressent en marche parallèle avec celles des récits sohrawardiens, lesquels traduisent eux-mêmes une expérience vécue. Dès le début, lorsque le *dhikr* et la concentration mentale ont provoqué l'état de suspens, certaines réminiscences s'imposent : celle du Récit avicennien de l'Oiseau que nous avons évoqué en note, et non moins précise, celle de l'extase plotinienne qui semble avoir été un modèle et un but pour tant de nos spirituels. « Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps, étranger à toute autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible [63] ». C'est le récit de cette extase qui a été transmis à nos spirituels de langue arabe ou persane, par le texte plotinien de la Théologie *dite* d'Aristote. Beaucoup, on le sait, l'ont attribué à Aristote sans plus; mais Sohrawardî déjà, mis en défiance contre l'étrange attribution, rapportait franchement le récit à Platon [64]. En tout cas, la version arabe a fourni à la plupart leur lexique technique. Pour ne relever qu'un détail : nous lisons dans le récit de la Théologie [65] *wa-khala'to badanî jâniban,* et nous lisons dans le récit de Mîr Dâmâd *fa-ka'annî qad khala'to badanî* (comme si j'avais été dépouillé de mon corps). C'est précisément ce mot *khal'* (connotant l'idée d'être dévêtu, déboîté, dépouillé de son corps), qui lui a servi pour l'intitulation de son Épître (*Risâlat khal'îya :* Épître du dévêtement ou du dépouillement des sens).

Ceci dit, la comparaison ne pourrait être poursuivie jusqu'au bout; les différences ne tardent pas à se montrer. Ashkevarî, le compréhensif disciple, y était déjà sensible. Certes, il ne peut omettre de mentionner le récit d'extase de la « Théologie d'Aristote », il le connaît trop bien. Loin de lui la pensée d'en infirmer la portée, mais il suggère assez clairement que le récit de son propre maître mérite encore plus de crédibilité et d'assentiment *(tasdîq, taslîm, qabûl).* Il semble même qu'il veuille ainsi prendre les devants contre les réserves de gens toujours enclins au doute pour des motifs inavoués, gens pour lesquels les charismes d'un de leurs contemporains ne sauraient avoir l'autorité de choses advenues il y a plusieurs siècles. Mais nier la possibi-

63. Plotin, *Ennéades* IV, 8, 1 ; éd. E. Bréhier, t. IV, p. 216.
64. Et les commentateurs de Sohrawardî l'en approuvent; cf. notre édition de *Hikmat al-Ishrâq* (Bibl. Ir. vol. *2),* pp. 162-163.
65. Comparer le texte de l'éd. Dieterici, pp. 8-9, avec la longue citation produite en commentaire du passage correspondant de la « Théosophie orien tale » *(Hikmat al-Ishrâq)* de Sohrawardî, p. 163, ainsi que le texte des *Talwîhât,* § 86, p. 112 de notre édition.

lité du renouvellement de ces choses, dit Ashkevarî, c'est tout ignorer des degrés *(maqâmât)* parcourus par les extatiques, c'est faire un « avare » de Celui qui effuse cette plénitude. Et notre rhapsode cite ces deux vers de Hâfez passés, comme beaucoup d'autres, à l'état de proverbe en Iran : « Si l'effusion de l'Esprit-Saint dispense de nouveau son aide, d'autres à leur tour feront ce que Christ lui-même faisait [66] ».

L'analyse des différences est à pousser plus loin. La vision plotinienne, expérimentée de nouveau par un Sohrawardî, est une extase de joie et d'allégresse triomphale; c'est la pénétration dans les Sphères ou Cieux de lumière *(aflâk nûrânîya),* l'admission en un monde et parmi des êtres dont l'éclat est prémuni contre toutes les ternissures du monde inférieur[67]. L'extase de Mîr Dâmâd culmine en un paroxysme de tristesse, provoqué par la vision et l'audition d'une détresse totale, telle que l'y préparaient la méditation et la répétition du *dhikr* particulièrement choisi. Il se produit comme une contagion cosmique de ce *dhikr ;* ce n'est plus Mîr Dâmâd seul qui le récite; l'invocation est reprise en une immense symphonie à laquelle participent tous les univers avec tous leurs êtres. Ou plutôt, c'est la personne même du visionnaire qui devient leur organe, leur instrument qui vibre jusqu'à en défaillir. L'organe de perception, ce ne sont pas ici les facultés sensibles adaptées à un objet extérieur, mais l'Imagination active qui seule peut se rendre présente à elle-même et percevoir cette résonance immatérielle, cette « immense clameur occulte » qui propage sa détresse depuis les abîmes jusqu'aux hauteurs du mystère de l'être. Ce que dénonce ce poignant appel, c'est le secret même de l'origine des êtres telle que la décrit la cosmologie avicennienne, mais désormais la description théorique a éclaté en une dramaturgie infinie dont la perception soudaine, envahissant le mystique, l'arrache au séjour familier de sa personne.

Ce schéma cosmologique est bien connu. Ce n'est pas un schéma qui instaure la contingence du monde, pas davantage sa nécessité intrinsèque et moins encore quelque chose comme la

66. Diwân de Hâfez.éd. M.Qazwînî et Q. Ghânî, Téhéran 1320 h. s., p. 143.
A propos du nom *Masîhâ,* voir l'article de Georg Graf, *Wie ist das Wort* al-Mâsîh *zu iibersetzen?* in Zeitschrift. d. deutschen Morgenl. Ges. 104, 1954, pp. 119-123, dont il ressort, par l'exemple des traductions, que l'équi valent exact est bien « Christ » plutôt que Messie.
67. L'extase plotinienne donne à Sohrawardî l'occasion de référer aux « soixante-dix mille voiles de lumière » qui cernent le sanctuaire de la divinité *(op. cit.,* pp. 162-163), ceux que pénètre le pèlerin mystique du *Mi'râj-Nâmeh* sous la conduite de l'archange Michel, cf. notre *Avicenne et le récit visionnaire,* vol. I, p. 204. Sur ce thème chez Qâzî Sa'îd Qommî, cf. encore *infra* chap. III.

soi-disant « nécessité historique ». C'est un schéma qui maintient tous les existants dans un état de suspens entre la nécessité d'être par un autre, c'est-à-dire une nécessité qui rend leur existence nécessaire, certes, mais par un autre, — et leur impossibilité d'être par soi-même, c'est-à-dire l'impossibilité pour leur propre pouvoir-être, s'il est fictivement pris dans son isolement, de se constituer et de se maintenir par soi-même dans l'être. En soi, les êtres sont des possibles; et s'ils existent, c'est qu'ils sont nécessaires, mais leur nécessité consiste dans leur relation à l'Être qui les existentialise nécessairement, l'Être dont la surabondance d'être se suffit à soi-même *(al-ghanî)*, « compense » la déficience de chacun des êtres, abolit son indigence et fait qu'il se suffise par lui dans l'être *(al-moghnî)*. Mais que l'on « réalise » toute la marge qui sépare ces considérations théoriques, de la situation vécue dont éclôt le *dhikr :* « O Toi qui Te suffis ! Toi qui compenses, Toi qui fais se suffire ! » — et l'on mesurera toute la distance séparant un avicennisme théorique, d'un avicennisme éprouvé au fond de l'âme, jusqu'à l'extase. Il y a discontinuité, rupture de niveau.

Un pouvoir-être qui par soi-même ne peut réaliser son *pouvoir,* un devoir-être dont le *devoir* est *dû* à un Autre, bref l'impuissance à créer par soi-même sa propre nécessité dans l'être, à « compenser » son propre néant, à avoir soi-même de quoi être, — ce statut ontologique se fait sentir du sommet à l'abîme, depuis le monde angélique jusqu'au monde des créatures inani mées; la vision de Mîr Dâmâd a embrassé la totalité des mondes, jusqu'aux peuples de l'histoire humaine. Dès l'origine, c'est par une triple extase que chacune des Intelligences chérubiniques du plérôme produit celle qui la suit, et avec elle son propre ciel et l'Âme qui meut ce ciel. Chacune de ces extases correspond à l'une des trois « dimensions » de son être, la dimen sion supérieure étant précisément la connaissance de sa nécessité par l'Être qui éternellement la suscite. Dès l'origine donc, dès la première de toutes les Intelligences, commence à poindre par sa dimension inférieure, celle de possible pur, une zone d'ombre qui va aller grandissante jusqu'à notre « extrême-occident » terrestre, suivant l'expression du Récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân. Il y a une tragédie de l'être qui va s'aggravant dans la descente de ciel en ciel du cosmos avicennien. Comment serait-il possible de la réduire à un inoffensif schéma théorique, alors qu'il en résulte une situation dont Avicenne lui-même a prées quissé le dénouement dans son *Récit de l'Oiseau* [68] ? Ici, où Mîr

68. Cf. déjà *supra* p. 44, n. 60.

Dâmâd nous a conduit à parler spécifiquement d'avicennisme shî'ite, ce dénouement s'annonce avec des caractéristiques qui lui sont propres. Nous pouvons les entrevoir, non pas seulement comme une structure que dégagerait notre analyse, mais à la lumière même de l'enseignement que nous donnent, deux des plus proches élèves de Mîr Dâmâd : Sayyed Ahmad 'Alawî et Qotboddîn Ashkevarî.

Il est vraiment significatif que Sayyed Ahmad en commentant l'angélologie avicennienne, c'est-à-dire la doctrine de la procession des Intelligences, ait expressément référé à l'ancien *zervânisme* iranien, pour illustrer la fatalité de cette dimension d'Ombre, dont l'apparition coïncide avec l'Apparition même du premier Archange du plérôme[69]. L'Ombre va se propager jusqu'à notre monde terrestre en la croissance d'une détresse infinie, qui se traduira dans 1' « immense clameur occulte » perçue par Mîr Dâmâd, aux heures précédant la nuit de la mi-Sha'bân. Cette Nuit, nous l'avons rappelé, est celle où naquit le XIIe Imâm, c'est-à-dire l'Imâm qui depuis la Grande Occultation *(ghaybat)* reste l'Imâm secret de ce temps, le Guide invisible et l'Attendu. Et précisément, cette date donne, on le voit, toute sa signification au rapprochement qu'en termes explicites institue Ashkevarî, en un texte vraiment digne de mémoire, car il apporte son complément nécessaire, la réponse shî'ite, au rapprochement d'autre part effectué par Sayyed Ahmad.

Dans l'assez long chapitre qu'il consacre à Zoroastre/Zarathoushtra, Ashkevarî mentionne la foi zoroastrienne au Saoshyant, le Sauveur final qui doit opérer la « transfiguration » du monde. Alors il n'hésite pas à mettre en correspondance la conception zoroastrienne du Saoshyant et la conception shî'ite du XIIe Imâm, jusqu'à faire de Zoroastre le prophète de sa parousie[70]. De son côté, en évoquant une philosophie de l'ancien Iran, Sayyed Ahmad était bien dans la ligne de la tradition « orientale », l'*Ishrâq* de Sohrawardî; l'analogie de rapports qu'il établissait entre les figures de la cosmologie zervânite et celles de la cosmologie avicennienne, suffisait à faire apparaître la dramaturgie latente dans cette dernière. Mais d'autre part, il fallait pressentir un dénouement pour cette dramaturgie du cosmos avicennien, et c"est ce pressentiment qui à l'avicennisme « zervânisant » de Sayyed Ahmad, vient nouer l'homologie

69. Cf. texte et contexte du *Miftâh al-Shifâ'* de Sayyed Ahmad, cités dans notre *Avicenne...* pp. 68 ss.
70. Lith. Shîrâz, p. 144. Voir le contexte et la traduction de cette page d'Ashkevarî dans notre article sur *L'idée du Paraclet en philosophie iranienne* (*supra* p. 28, n. 30).

établie par Ashkevarî entre l'ancienne eschatologie iranienne et l'eschatologie shî'ite, — et cela bien longtemps avant qu'il ait existé des Orientalistes pour s'aviser des correspondances entre l'une et l'autre. De même que nos avicenniens effectuaient la transition des dernières pages du *Shifâ'* au prologue de la *Hikmat al-Ishrâq,* par l'idée de l'Imâm comme « Homme Parfait », de même le passage de l' « iranisme » intentionnel de *l'Ishrâq* à l'imâmologie shî'ite, nos philosophes le trouvent en identifiant les figures du Saoshyant et du XIIe Imâm; et certes, la cosmologie avicennienne telle qu'ils la percevaient, les mettait à même de saisir le sens de l'éternel Ahriman encore invaincu. Voici, plus que sommairement esquissé, il est vrai, un aspect sous lequel nous apparaît se nouer le remarquable et original complexe de cet avicennisme sohrawardien shî'ite, constituant la vision du monde de quelques membres de l'Ecole d'Ispahan, éminents élèves de Mîr Dâmâd.

Conjoignons cette vision avec l'exigence personnelle posée au philosophe mystique par le *ta'wîl* dont nous avons vu précédemment un exemple; il nous devient alors impossible d'enfermer notre interprétation de l'avicennisme dans des limites que nos avicenniens iraniens d'Ispahan n'auraient certainement pas reconnues. Mîr Dâmâd nous a donné la vérification expérimentale du *ta'wîl* qu'il fait sien, en reconnaissant dans F « Intelligence agente » l'Esprit-Saint, Ange de l'Annonciation. Et il atteignait ainsi un des sommets de la mystique, parce que là même est le mystère de la palingénésie de l'âme, la condition de son éternité, dont aucune démonstration théorique ne saurait la convaincre. « Mais les êtres ne le savent pas, les êtres n'en ont pas conscience. » D'où leur « immense clameur occulte ». Telle était la grande déploration du récit d'extase, et la cause du paroxysme de tristesse accablant le visionnaire jusqu'à le faire défaillir. Et pourtant, revenu à lui, voici qu'il garde la nostalgie et le désir de cette vision. Faudrait-il dire qu'il éprouve la nostalgie et le regret de *cette* tristesse ? Ou bien plutôt, qu'il avait découvert dans cette tristesse et par elle, une *douceur* dont la *force* en surmontait du même coup la cause ?

Nous croyons qu'ici la ferveur shî'ite éprouvée de Mîr Dâmâd détient en elle-même le secret de la réponse. Elle préserve en elle-même son paradoxe, que j'ai incliné déjà à caractériser en lui juxtaposant un des paradoxes luthériens : *desperatio fiducialis,* une confiante désespérance. Et peut-être est-ce là une des constantes de la spiritualité iranienne, depuis le lointain des temps, une simultanéité des contraires que l'on goûte jusque dans les poèmes symphoniques où elle s'exprime de nos jours en s'assimilant les lois de notre propre langage musical : simultanéité de la tristesse dans la joie, de la joie dans la tristesse[71]. Peut-être aussi tout le secret de la Nuit, anniversaire de la naissance du XIIe Imâm.

Nous émettions l'espoir, au début de ce chapitre, qu'en prenant Mîr Dâmâd comme guide, nous pourrions pénétrer au cœur de la cité spirituelle d'Ispahan. Peut-être nous est-il possible d'en mieux pressentir maintenant l'approche; et comme nous l'avions entrevu dès le début, pressentir cette approche, c'est pressentir ce que fut le secret même d'une spiritualité trop longtemps ignorée de nous. Nous entrevoyons maintenant comment s'opère la coalescence de l'avicennisme et du shî'isme. L'avicennisme s'est transmué lui-même, de système philosophique du monde en une doctrine de vie spirituelle, en une forme d'expérience vécue, et c'est cet aspect de l'avicennisme que l'on a parfois tant de mal, semble-t-il, à comprendre en Occident.

Pourtant le processus se peut facilement analyser. Une figure domine toute la noétique avicennienne, l'Intelligence active, le *Nous poïetikos* des Aristotéliciens. Mais à la différence du péripatétisme grec classique, cette Intelligence active est chez al-Fârabî et chez Avicenne, une Intelligence séparée, c'est-à-dire un Esprit angélique, celle qui dans la hiérarchie angélique est la plus proche de nous, l'Ange de notre humanité, comme l'appelle Sohrawardî *(supra* liv. II, chap. III). C'est cette Intelligence, nous l'avons rappelé, que nos philosophes ont identifiée avec l'Esprit-Saint, lui-même identifié par la Révélation qorânique avec l'archange de la Révélation et de l'Annonciation. Nous avons insisté ici même à plusieurs reprises sur la portée de cette identification. Lorsque cette Intelligence active qui est l'Esprit-Saint, projette dans l'âme humaine les formes de la connaissance, c'est cet Esprit-Saint qui se pense lui-même dans l'âme, et qui y enfante une forme de lui-même, en faisant passer l'intellect humain de la puissance à l'acte. Nous voyons poindre alors ici l'idée de l'enfant spirituel *(walad ma'nawî),* l'être nouveau, l'être véritable, qu'engendre progressivement notre effort vers un horizon toujours montant de connaissance et d'amour. Ce motif, nous avons vu Mîr Dâmâd l'énoncer dans un texte admirable, lorsqu'il typifie l'expérience du mystique en la personne de Maryam, lors de l'Annonciation. Peut-être

71. Ceci dit *in memoriam* des regrettés R. Khaleghi et A. Khadem Missagh ; on pense particulièrement ici au poème symphonique *Nashât-e Tabî'at* (l'Enchantement de la Nature) que les membres du Congrès du Millénaire d'Avicenne purent entendre un soir, à Téhéran, en avril 1954.

avons-nous ainsi mieux entrevu ce que signifie le rang occupé par Fâtima dans le *mandata* que vit se dessiner mentalement notre maître de théologie en la mosquée de Qomm. Nous avons entrevu aussi certaines correspondances encore insoupçonnées avec notre propre spiritualité en Occident. Ce que veut signifier ici un Mîr Dâmâd, de leur côté un Maître Eckhart, un Angelus Silesius, l'ont formulé avec une profondeur inégalée.

Et puisque nous parlons d'une fructification de la doctrine avicennienne de la connaissance en une doctrine de vie spirituelle, il est important de constater comment en Occident, malgré l'échec de 1' « avicennisme latin » d'autre part, la méditation de cette même Figure, l'Intelligence active, conduisit les compagnons de Dante à reconnaître en elle les traits de la Sagesse ou Sophia céleste : c'est à elle qu'ils donnèrent finalement le nom de *Madonna Intelligenza.*

L'admirable texte de Mîr Dâmâd ne recèle pas un secret qui serait à lui seul; ce secret donne sa forme à toute cette spiritualité sur les traces de laquelle nous sommes. La manière dont Mîr Dâmàd médite la scène de l'Annonciation, est exactement celle dont Mawlânâ Jalâloddîn Rûmî l'amplifie en une des plus belles pages de son *Mathnawî,* et il n'est pas impossible que le Maître d'Ispahan s'en soit souvenu. Maryam devient l'archétype de l'expérience mystique, comme expérience qui après une longue préparation, met soudain le mystique devant la *personne* qui est à la fois son *Soi-même* et son *Soi-autre,* et devant lequel son premier mouvement serait de craindre et de fuir, avant qu'il n'ait reconnu que là même est son Refuge. C'est la naissance d'un être nouveau dans l'être humain : voici que fait éclosion la dimension divine de son être, son Moi céleste transcendant, son être même, mais à la « seconde personne », ce qui nous reconduit finalement à l'idée mazdéenne de la *Fravarti* et aux variations sur le même thème : la « Nature Parfaite » chez les *Ishrâqiyûn (supra* liv. II, chap. III et VI), le « guide invisible », 1' « ange Gabriel de ton être » chez Semnânî (liv. IV, chap. IV) etc.

C'est pourquoi il convient de citer ici cette page magnifique du *Methnawî* de Mawlânâ Rûmî :

Devant l'apparition d'une surhumaine beauté,
Devant cette Forme qui fleurit du sol comme une rosé devant elle,
Comme une Image levant la tête hors du secret du cœur,

Maryam hors d'elle-même cherche refuge en la protection divine.
Mais l'Ange de lui dire :

Devant ma Forme visible, tu fuis dans l'invisible...
En vérité, mon foyer et ma demeure à moi sont dans cet invisible.
O Maryam ! regarde bien, car je suis une Forme difficile apercevoir.

Je suis nouvelle Lune et je suis Image dans le cœur. Quand une Image vient dans ton cœur et s'y établit, En vain fuirais-tu, cette Image restera en toi, A moins qu'elle ne soit Image vaine et sans substance, S'enfonçant et disparaissant comme une aurore mensongère. Mais je suis pareil à la véritable aurore, je suis la lumière de ton
[Seigneur.
Car aucune nuit ne rôde autour de mon Jour... Tu prends refuge contre moi en Dieu, Je suis de toute éternité l'Image du seul Refuge. Je suis le refuge qui fut souvent ta délivrance, Tu prends refuge contre moi, et c'est moi qui suis le Refuge[72]*.*

On craindrait d'affaiblir la portée allusive de ce beau texte par quelques commentaires. Aussi bien ne l'expliquerait-on pas en quelques mots. Il y faudrait tout un livre, mais en fin de compte ce livre-là ne peut être que le livre de notre propre vie, — le livre dont la composition incombe à la responsabilité de chacun de nous, et qui est sa vie même. Parce que l'enseignement d'un Mîr Dâmâd, comme celui d'un Sohrawardî, est que la recherche philosophique personnelle et la croissance de l'individualité spirituelle sont conditionnées l'une par l'autre.

72. *Mathnawî,* III, 3771 ss.

CHAPITRE II

Mollâ Sadrâ Shîrâzî

(1050/1640)

I. - *La vie et l'œuvre de Mollâ Sadrâ*

Mollâ Sadrâ Shîrâzî, le plus célèbre élève de Mîr Dâmâd, a été si fréquemment nommé au cours de cet ouvrage, qu'il semble superflu de le présenter ici comme une des très grandes figures qui honorent la pensée islamique en général, plus particulièrement la pensée de l'Islam shî'ite, et plus particulièrement encore la pensée et la spiritualité de l'Islam iranien[73]. *Sadroddîn Mohammad ibn Ibrâhim Shîrâzî,* plus communément désigné sous son surnom honorifique de *Mollâ Sadrâ,* ou de *Sadr al-Mota'allihîn* (le « chef de file des théosophes mystiques »), est né à Shîrâz aux confins des années 979-980 de l'hégire, c'est-à-dire 1571-1572 A. D., sous le règne de Shah Tahmasp (1524-1576).

C'est une précision dont nos études sont redevables à l'éminent shaykh Mohammad Hosayn Tabâtabâ'î, professeur à l'Université théologique de Qomm, qui, en préparant une nouvelle édition de l'œuvre principale de Mollâ Sadrâ, retrouva dans un manuscrit copié en 1197/1703 d'après l'autographe aujourd'hui disparu, la transcription d'un certain nombre d'annotations marginales que l'auteur avait ajoutées à son propre texte. En marge du chapitre affirmant l'unification *(ittihâd)* du sujet qui intellige *('âqil)* avec la forme intelligée par lui *(ma'qûl),* Mollâ Sadrâ avait noté : « Cette inspiration m'est venue au lever du soleil le vendredi 7 Jomâdâ I de l'an 1037 de l'hégire (c'est-à-dire le 14 janvier 1628), alors que cinquante-huit ans de ma vie s'étaient déjà écoulés. » L'opération est simple : comptons les années lunaires, cela donne pour date de sa naissance 979 ou

73. Pour le contexte des thèmes examinés ici, voir notre exposé sur *Imâmologie et philosophie* in *Le Shî'isme imâmite* (Colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968), Paris 1970, pp. 143-174.

980 de l'hégire, c'est-à-dire 1571 ou 1572 A. D. [74]. Cette date et celle de son départ de ce monde (1050/1640) sont les deux seules dates absolument sûres dont nous disposions pour sa biographie. Aussi bien la richesse de cette vie n'est-elle pas dans les circonstances extérieures; celles-ci n'interviennent que par les tracas qu'elles lui imposent, non pas pour lui faciliter un *cursus honorum.* La biographie d'un Mollâ Sadrâ, c'est essentiellement la courbe de sa vie intérieure : le progrès de ses méditations et la production de ses livres, son enseignement et ses rapports avec des élèves qui, à leur tour, laissèrent des œuvres dont leur maître eût pu être fier.

Des dates indiquées ci-dessus, il ressort que l'année 1380 de l'hégire lunaire (répartie sur nos années 1960-1961, et correspondant aux années 1338-1339 de l'hégire solaire du calendrier en usage en Iran) marquait celle du quatrième centenaire de la naissance de notre philosophe, à Shîrâz. Ce quatrième centenaire fut l'occasion, en Iran, d'un certain nombre de publications dont on augura que l'œuvre immense de Mollâ Sadrâ serait bientôt en voie d'inspirer et de guider une renaissance de la métaphysique traditionnelle. Cette impression s'est trouvée confirmée depuis lors[75]. Nous pensons notamment aux travaux

74. Cf. notre introduction au *Livre des pénétrations métaphysiques,* p. 2 et p. 21 n. 2.

75. Cf. déjà *supra* p. 12, n. 6, et p. 26, n. 24. Récapitulons en gros la situa tion bibliographique. Pour les sources de la biographie et pour la bibliographie complète des œuvres de Mollâ Sadrâ, voir notre introduction au *Livre des pénétrations métaphysiques,* pp. 21 ss., 27 ss. La grande Somme de Mollâ Sadrâ, les « Quatre voyages spirituels » *(al-Hikmat al-mota'âliya fîl-asfâr al-'aqlîya al-arba'a)* a été lithographiée à Téhéran en 1282/1865, avec les *Gloses* de Mollâ Hâdî Sabzavârî. Une édition typographique a été entreprise récem ment par le Shaykh 'Allameh Moh. Hosayn Tabâtabâ'î ; six volumes sont parus jusqu'à ce jour (Ire, 2e et 3e parties du Premier Voyage ; Ire partie du Troisième Voyage; Ire et 2e parties du Quatrième Voyage, Qomm 1378 h.l. et ss.); mais ce n'est pas encore une édition critique. Du même shaykh signalons un impor tant et récent ouvrage : *Shî'a dar Islam* (le Shî'isme en Islam, Téhéran 1348/1969). Parmi les ouvrages publiés récemment à l'occasion du IVe centenaire de la naissance de Mollâ Sadrâ, signalons particulièrement son traité en per san : *Seh Asl* (les trois sources) *and his mathnawî and rubâ'îyât,* éd. with Introd. and Notes by Seyyed Hosseïn Nasr (The Faculty of Theology, Tehran University) 1380 h. I./1961. De Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî : *Sharh-e hâl o ârâ-ye falsafa-ye Mollâ Sadrâ* (biographie et doctrines philosophiques de M. S.), Mashhad 1341 h. s. *Hastî, az nazar-e falsafa 0 'irfân* (l'être, du point de vue de la philosophie et de la mystique), Mashhad 1380 h. 1.; l'édition des *Mazâhir al-ilâhîya,* Mashhad 1380 h. 1., des *Shawâhid al-robûbîya,* Mashhad 1968, ainsi que *l'Anthologie* annoncée ci-dessus p. 12, n. 6. De M.-T. Dânesh-Pajûh, l'édition du *Kasr asnâm al-jâhilîya* (la « mise en pièces des idoles de l'ignorance », contre un certain soufisme), Téhéran 1340 h. S./1961. De nous-même : l'éd. et trad. du *Livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-mashâ'ir)* (Bibl., Ir., vol. 10), Téhéran-Paris 1964 (du même ouvrage de

massifs publiés par notre ami, le professeur Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, qui apparaît un peu de nos jours comme un Mollâ Sadrâ *redivivus.* Son érudition immense mise au service de sa pénétration philosophique ouvre la voie à un renouveau des études de philosophie traditionnelle. En revanche, il y aurait facilement chez quelques-uns une certaine tendance à interpréter la pensée de Mollâ Sadrâ en la rapprochant « au jugé » de conceptions occidentales modernes, dont les prémisses lui sont totalement étrangères; ceux-là négligent complètement les conditions auxquelles doit satisfaire tout essai de philosophie comparée [76].

Pour notre part, nous avons essayé de contribuer dans toute la mesure du possible à ce renouveau dont bénéficient les études de philosophie islamique, dans un secteur qui avait été complètement délaissé jusqu'à nos jours[77]. Et parce que toute comparaison doit se baser sur des analogies non pas de termes simples mais de rapports, et parce que semblables analogies sont décelables dans leurs domaines respectifs, il nous est arrivé de suggérer que le génie de Mollâ Sadrâ cumule, en quelque sorte, la puissance constructive et « sommative » d'un saint Thomas d'Aquin avec la vision intuitive d'un théosophe mystique comme Jacob Boehme. Peut-être la juxtaposition paradoxale de ces deux noms n'est-elle possible précisément que sous l'horizon *ishrâqî.* Là même est la raison d'espérer que sous cet horizon se prépare

Mollâ Sadrâ, le commentaire de Moh. Ja'far Langarûdî a été édité par S. J. Ashtiyânî, Mashhad 1964). Rappelons nos deux études sur *La Place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî dans la philosophie iranienne* (in Studia Islamica, fasc. XVIII, Paris 1962, pp. 81-113) et *Le Thème de la résurrection chez Mollâ Sadrâ Shîrâzî, commentateur de Sohrawardî* (in Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem, on his Seventieth Birthday, Jérusalem 1967, pp. 71-116). L'essentiel de ces deux études est repris ici. En outre, nous avons consacré trois années de cours à l'École des Hautes-Études, au grand ouvrage qui est en propre l'œuvre de Mollâ Sadrâ comme philosophe shî'ite, à savoir son commentaire des *Osûl mina'l-Kâfi* de Kolaynî; voir les résumés donnés in *Annuaire de la Section des Sciences religieuses* de l'École pratique des Hautes Études, année 1962-1963, pp. 69 ss. ; année 1963-1964, pp. 73 ss. ; année 1964-1965, pp. 85 ss. Voir enfin les pages de Mollâ Sadrâ traduites dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection...* pp. 257-265, pages extraites du « Livre de la théosophie du Trône » *(Hikmat 'arshîya)* et concernant le thème de la *spissitudo spiritualis,* ainsi que le chapitre IV de notre *Introduction* française à *Anthologie I.*

76. Le récent ouvrage de M. Meshkâtoddînî, *Nazarîbe-falsafa-ye Sadroddîn-e Shîrâzî* (Téhéran 1966), cède peut-être un peu trop, avec les meilleures intentions du monde, à cette tentation.

77. Cf. *supra* n. 6. La « tradition » n'est pas un cortège funèbre, mais pour ne pas en prendre l'apparence, il faut qu'elle soit perpétuelle renaissance; aussi bien n'est-il point d'initiation à la philosophie traditionnelle qui n'implique une nouvelle naissance spirituelle, et c'est sans doute ce qu'éprouvent les jeunes Iraniens qui de nos jours s'intéressent à cette renaissance.

le renouveau d'une pensée qui, à la différence de nos engouements pour telle ou telle philosophie représentant un « moment de l'histoire », recherche l'accès de l'objet éternel auquel est ordonnée en permanence *la fitrat,* la nature originelle et foncière de l'être humain.

On peut distinguer trois périodes dans l'ensemble de la vie de Sadroddîn. Son père, un notable, jouissait d'une aisance de fortune suffisante pour qu'il n'épargnât aucun soin dans l'éducation de son fils; aussi bien celui-ci s'y prêtait-il par sa précocité, par ses dispositions intellectuelles et morales. A cette époque, Ispahan était non seulement la capitale politique de la monarchie safavide, mais le centre de la vie scientifique de l'Iran. Il y avait alors en pleine activité ces nombreux collèges que nous évoquions précédemment à propos de Mîr Dâmâd et dont nous pouvons encore visiter quelques-uns aujourd'hui. Les plus grands maîtres s'y trouvaient réunis, et leur enseignement s'étendait à toutes les branches du savoir. Il était donc normal que le jeune Sadroddîn abandonnât Shîrâz, son pays natal, pour accomplir le cycle complet de ses études à Ispahan. Ne nous représentons pas ce cycle d'après le programme de nos Universités modernes, où l'on devient licencié et docteur en quelques années. Ce cycle absorbait toute une période de la vie, ou plutôt il postulait que l'on consacrât sa vie aux disciplines que l'on ambitionnait d'approfondir. Il fallait au moins vingt ans pour faire un *mojtahed.*

A Ispahan, Sadroddîn eut principalement pour maîtres trois personnages dont les noms sont illustres dans l'histoire de la pensée et de la spiritualité en Iran. En premier lieu le shaykh Bahâ'oddîn 'Amilî (désigné couramment comme Shaykh-e Bahâ'î, ob. 1030/1621)[78], près de qui il étudia les sciences islamiques traditionnelles, c'est-à-dire le *tafsîr,* le *hadîth* shî'ite, le droit canonique, etc., jusqu'à ce qu'il en obtînt l'*ijâzat* (c'est-à-dire la licence personnellement délivrée par le maître pour enseigner à son tour). Or, Shaykh Bahâ'î fut lié toute sa vie par une amitié d'une fidélité exemplaire avec le maître dont la vie et l'œuvre ont été évoquées dans le chapitre précédent : *Magister tertius,* Mîr Dâmâd. Celui-ci, nous l'avons dit, professait, comme Sohrawardî, qu'une philosophie qui n'aboutit pas à la réalisation spirituelle, à l'expérience mystique, est une vaine entreprise. Or, c'est Mîr Dâmâd que Mollâ Sadrâ eut comme maître et comme guide pour son apprentissage de la philosophie spéculative, et il fut sur ce point le digne élève de son maître. Il avait pour celui-ci une vénération qu'illustre déjà la petite

78. Sur Shaykh-e Bahâ'î, cf. S. H. Nasr, introd. au traité persan *Seh Asl* *(supra* p. 55, n. 75), p. 3, n. 3.

anecdote rapportée ci-dessus (p. 25, n. 20), où dans une conversation impromptue avec un quidam, le jeune Sadrâ n'hésita pas à mettre le rang de son maître à égalité avec celui des plus grands. Cette vénération s'exprime encore mieux dans deux lettres adressées à Mîr Dâmâd à propos de questions philosophiques, et qui ont heureusement survécu. L'une de ces lettres débute par un émouvant hommage de reconnaissance dans lequel finalement, le plérôme suprême comportant dix Intelligences archangéliques, Mîr Dâmâd est mis au rang de la onzième [79].

Enfin, notre Sadroddîn aurait été également l'élève d'un personnage hors série : Mîr Abû'l-Qâsim Fendereskî[80]. Sur ce point notre certitude est moins fondée. Les recueils biographiques s'accordent à affirmer cette filiation, mais il est étrange que l'intéressé n'y fasse jamais allusion. Quoi qu'il en puisse être, rappelons qu'à cette époque il y eut un va-et-vient intense entre l'Iran et l'Inde, va-et-vient provoqué par la généreuse réforme religieuse de Shah Akbar. Nombreux étaient les philosophes iraniens, ceux notamment de la tradition *ishrâqî* de Sohrawardî, à la cour du souverain mongol. Mîr Abû'l-Qâsim Fendereskî semble avoir été mêlé de très près à l'entreprise de traduction de textes sanskrits en persan, entreprise qui fut un phénomène culturel de première importance, puisque par ces traductions l'hindouisme se mettait à parler en persan le langage du soufisme (rappelons encore que c'est par leur version persane qu'Anquetil-Duperron connut les Upanishads). Avec les noms de ces trois maîtres nous pouvons, en gros, nous faire une idée de l'enseignement que reçut Mollâ Sadrâ au cours de la première période de sa vie, les années d'apprentissage.

Maintenant va commencer la seconde période. Les choses ne sont jamais simples, nulle part, pour quiconque fait l'apprentissage de la pensée personnelle. Celui-là doit non seulement exiger de lui-même un effort sans compromis, mais plus il progresse, plus il est sûr de s'attirer l'hostilité des conformismes de toute espèce, de tous ceux qui ignorent qu'il n'y a pas de « tradition » sans une perpétuelle « renaissance ». Mollâ Sadrâ en fit la dure expérience. Quelques lignes de l'introduction de sa grande Somme en laissent échapper la confidence : « Dans le passé, écrit-il, dès l'aube de ma jeunesse, j'ai consacré mes efforts, dans toute la mesure où le pouvoir m'en avait été donné,

79. Sur cette lettre, publiée par S. J. Ashtiyânî, cf. notre introd. au *Livre des pénétrations métaphysiques* (abrév. ici = *Mashâ'ir),* p. 36.

80. Qu'il y ait lieu de mettre en doute que Mollâ Sadrâ ait été l'élève de Mîr Abû'l-Qâsim Fendereskî, c'est ce que démontre S. J. Ashtiyânî dans son introduction à l'édition des *Shawâhid al-robûbîya,* pp. 86 ss. Sur Mîr Fende reskî, voir le chapitre II de notre *Introduction* à *Anthologie I.*

à la métaphysique *(falsafat ilâhîya,* la philosophie divine). Je m'étais mis à l'école des anciens Sages, puis à celle des philosophes plus récents, recueillant les résultats de leur inspiration et de leur méditation, bénéficiant des prémices écloses de leur conscience intime et de leurs connaissances ésotériques *(asrâr).* Je m'attachais à condenser tout ce que je lisais dans les livres des philosophes grecs et autres, pour fixer chaque question dans sa quintessence, en bannissant toute prolixité [...]. Malheureusement les obstacles contrariaient mon propos; les jours succédaient aux jours, sans que je parvienne à le réaliser [...]. Lorsque j'eus constaté l'hostilité que l'on s'attire de nos jours à vouloir réformer les ignorants et les incultes, en voyant briller de tout son éclat le feu infernal de la stupidité et de l'aberration [...] et après m'être heurté à l'incompréhension de gens aveugles aux lumières et aux secrets de la sagesse [...], gens dont le regard n'a jamais dépassé les limites des évidences matérielles, dont la réflexion ne s'est jamais élevée au-dessus des habitacles de ténèbres et de leur poussière, gens auxquels en raison de leur hostilité à l'égard de la connaissance et de la gnose, et parce qu'ils rejettent totalement la voie de la philosophie *(hikmat)* et de la certitude personnellement vécue *(îqân),* restent interdites les hautes connaissances théosophiques *('olûm moqaddasa ilâhîya)* et les secrets supérieurs de la gnose, ces connaissances que les prophètes et les Amis de Dieu ont indiquées en symboles et que les philosophes et les gnostiques (*'orafâ)* ont signalées à leur tour [...], alors cet étouffement de l'intelligence et cette congélation de la nature s'ensuivant de l'hostilité de notre époque, me contraignirent à me retirer dans une contrée à l'écart, me cachant dans l'obscurité et la détresse, sevré de mes espérances et le cœur brisé [...]. Mettant en pratique l'enseignement de celui qui est mon maître et mon soutien, le Ier Imâm, l'aïeul des saints Imâms témoins et Amis de Dieu, je me mis à pratiquer la *taqîyeh* (la « discipline de l'arcane ») [81]... »

La situation vécue par Mollâ Sadrâ à Ispahan n'est pas particulière, comme peut-être il le croyait, à son époque. En fait, parce que sa vocation et sa volonté sont de vivre et d'enseigner le shî'isme intégral, lequel comporte la gnose mystique puisée à l'enseignement même de ses Imâms, le philosophe Mollâ Sadrâ se trouve mêlé à la tragédie spirituelle sous-jacente à la glorieuse époque safavide : le soufisme devenu suspect en raison même de son triomphe avec la dynastie, le shî'isme obligé de se reconquérir sur lui-même pour maintenir sa tradition gnostique. L'entretien que Sadrâ eut en songe avec son maître

81. *Al-Asfâr al-arba'a,* éd. M. H. Tabâtabâ'î, vol. I, pp. 4-7.

Mîr Dâmâd (ci»dessus p. 20) nous avertit que jusqu'en la dernière période de sa vie, il eut à ressentir les effets de cette tragédie. Les tracasseries que lui infligent les ignorantins obligent le jeune philosophe de quitter la vie intense d'Ispahan et de se réfugier dans un pays à l'écart. Le lieu qu'il choisit pour sa retraite fut le petit bourg de Kahak situé à une trentaine de kilomètres au sud-est de Qomm. Lorsque, partant de Qomm, l'on s'est engagé sur la route d'Ispahan, il faut quitter celle-ci au bout d'une lieue et demie environ, pour s'engager sur une piste qui conduit vers l'est, à travers une quinzaine de kilomètres de désert, jusqu'à une chaîne de montagnes. Là s'ouvre une haute vallée qui exemplifie le contraste caractéristique du paysage iranien : à l'aridité minérale du désert succède, au fur et à mesure que l'on progresse dans la haute vallée, l'enchantement de la verdure luxuriante.

Kahak est un ensemble de jardins; le lieu est enchanteur. Il y a, en outre, une petite mosquée du XIe siècle de l'hégire, au plan insolite, où pria peut-être Mollâ Sadrâ. Deux autres monuments plus récents achèvent de caractériser le paysage : il y a un Imâm-zâdeh au dessin parfait (l'Imâm-zâdeh Ma'sûmeh), et il y a un château-fort d'allure romantique mais au matériau fragile. De tout cela je garde une image précise, car il me fallait connaître le paysage où, pendant neuf ou onze ans[82], Mollâ Sadrâ médita et écrivit, lui aussi, dans « l'exaltation de la solitude ». Il y a quelques années donc (novembre 1962), je m'y rendis en pèlerinage avec deux chers compagnons iraniens. Mais si l'on veut saisir tout l'ensemble de la topographie mystique du paysage, il faut au retour vers Qomm quitter une nouvelle fois la grande route et s'engager, vers l'est encore, sur la piste qui conduit jusqu'à Jam-Karân, jusqu'au sanctuaire de Celui qui est en personne, depuis plus de dix siècles, l'histoire secrète de la conscience shî'ite : le Douzième Imâm, l'Imâm caché. Là, nous étions sûrs de trouver, invisiblement présents, tous les pèlerins qui nous y avaient précédés : non seulement Mîr Dâmâd, Mollâ Sadrâ, Mohsen Fayz, Qâzî Sa'îd Qommî, mais tous ceux qui, de génération en génération, ont fait la pensée shî'ite avec ce qu'elle a d'unique pour l'histoire religieuse de l'humanité. (Nous reviendrons plus loin sur ce sanctuaire; cf. ci-dessous liv. VII, chap. II).

Mais ce paysage aux points de repère mystiques, dont le pôle est le dôme incandescent du sanctuaire de Qomm, ce paysage, Mollâ Sadrâ dut le quitter à son tour. Alors commença

82. Cf. S. H. Nasr, *op. cit.*, p. 5 : la durée du séjour de Mollâ Sadrâ à Kahak ne peut être fixée avec certitude : entre sept et quinze ans.

la troisième période de sa vie. Au cours des neuf ou onze années passées à Kahak, il avait atteint à cette réalisation spirituelle personnelle pour laquelle la philosophie est l'indispensable point de départ, mais sans laquelle, pour lui comme pour tous les siens, la philosophie ne serait qu'une entreprise stérile et illusoire. Quoi que fasse une personnalité de la force d'un Mollâ Sadrâ pour garder le secret de sa retraite, elle n'y réussit jamais tout à fait. Il ne put empêcher élèves et disciples d'affluer vers lui et sa réputation se répandit pour autant.

C'est pourquoi l'on apprend sans trop de surprise que Allâhwêrdî Khân (nom arabo-persan équivalent de notre « Dieudonné », *Adeodatus)* qui fut gouverneur du Fârs depuis l'année 1003/1594-1595 jusqu'à sa mort (1021/1612), fit construire à l'intention de notre shaykh philosophe une grande *madrasa* à Shîrâz, et le pria de consentir à revenir en son pays natal pour assumer l'enseignement de la nouvelle *madrasa.* Celle-ci, de proportions grandioses, subsiste encore à Shîrâz (Madrasa Khân), et l'on peut y visiter la salle (récemment restaurée) où Mollâ Sadrâ donnait ses cours. Nous ne voyons aucune raison décisive d'infirmer les déclarations explicites des historiens qui mentionnent l'initiative prise par le gouverneur Allâhwêrdî Khân, et d'exclure que ce fut bien de son vivant, par conséquent encore sous le règne de Shah 'Abbâs Ier (1587-1629), que Mollâ Sadrâ se rendit à l'invitation de venir enseigner à Shîrâz et d'y commencer la troisième période de sa vie [83]. A la mort d'Allâhwêrdî Khân, Mollâ Sadrâ, âgé de quarante et un ans, était en pleine maturité.

L'enseignement qu'il donna au cours de la période shirazienne de sa vie, nous permet de parler de F « École de Shîrâz » comme nous avons parlé de 1' « École d'Ispahan », et Mollâ Sadrâ ayant été l'élève de Mîr Dâmâd, cette École de Shîrâz

83. Allâhwêrdî Khân, à qui succéda son fils Imâm Qolî-Khân, fut gouverneur du Fârs depuis 1003 h. et mourut en 1021 h. Cf. M.-T. Dânesh-Pajûh, introd. à son édition du *Kasr asnâm... (supra* p. 55, n. 75), pp. 2 ss. On pourrait admettre que Mollâ Sadrâ soit revenu à Shîrâz entre 1003 et 1010 h.; son enseignement s'y serait ainsi étendu sur une quarantaine d'années. Fait difficulté la date d'achèvement de la *Madrasa* (voir la photographie en frontispice de notre éd. et trad. des *Mashâ'ir)* en 1022/1613, un an après la mort d'Allâhwêrdî Khân ; mais Mollâ Sadrâ aurait pu commencer ses cours auparavant. Cependant, d'après certaines dates de la biographie de Mohsen Fayz, élève et gendre de Mollâ Sadrâ, dont Sayyed Mohammad Meshkât fait état dans sa préface au 4e volume de son édition du *Kitâb al-Mahajjat al-bayzâ* (Téhéran, 1339 h. s.), M. Dânesh-Pajûh propose de reculer la date du retour de Mollâ Sadrâ à Shîrâz jusqu'à l'année 1042 h. Cette fois la date semble vraiment trop tardive. La vérité est sans doute entre les deux limites extrêmes ; on ne peut en dire plus ici. Cf. notre introduction aux *Mashâ'ir,* p. 8 et p. 23, n. 12 et 13.

est, elle aussi, en quelque sorte une filiale de l'École d'Ispahan. Un voyageur anglais du XVII[e] siècle, Thomas Herbert, relève que « Shîrâz a un collège dans lequel sont enseignées la philosophie, l'astronomie, la physique, la chimie et les mathématiques, et qui est le plus fameux collège de la Perse »[84]. On peut facilement se représenter l'existence de Mollâ Sadrâ à Shîrâz. Le maître y vécut tout absorbé par son enseignement, la composition de ses livres (il en est qui sont, hélas! restés inachevés), le soin de ses étudiants. Le haut enseignement moral qu'il leur donnait et qu'il mit lui-même en pratique tout au long de sa vie, définit le mieux sa personnalité. Il tient tout entier dans les quatre impératifs qu'il impose à quiconque veut progresser sur la voie spirituelle : renoncer à posséder la richesse; renoncer aux ambitions mondaines, à tout arrivisme ; renoncer à tout conformisme sectaire ou aveugle *(taqlîd) ;* renoncer à toute les formes de l'esprit négateur *(ma'siyat)* [85]. Ce sont les lois d'une éthique parfaitement conforme à la séparation rigoureuse que Mollâ Sadrâ établissait entre les « savants de ce monde » aux ambitions profanes, et les « chercheurs de l'autre monde », nous dirions aujourd'hui « ceux dont l'inspiration reste eschatologique » [86]. Malgré le labeur énorme qu'il fournit, Mollâ Sadrâ accomplit sept fois pendant sa vie le pèlerinage de La Mekke. Il mourut sur la voie du retour de son septième pèlerinage, à Basra, où il fut enseveli, en 1050/1640.

L'œuvre par laquelle ce profond penseur, ce spirituel au sens rigoureux du mot — « clerc qui jamais ne trahit » — perpétue sa présence parmi nous, est considérable. Elle fut presque tout entière déjà publiée en Iran, en éditions lithographiées, au siècle dernier; elle comprend un peu plus de quarante titres[87]. Il y a des livres d'une centaine de pages, et il y a des œuvres monumentales comprenant plusieurs centaines de pages in-folio. Tout le programme de la philosophie islamique y est abordé. Il y a des ouvrages construits en fonction d'un plan de recherches personnelles; il y a aussi des commentaires, mais ils forment des amplifications si vastes et si originales qu'ils sont à considérer également comme autant d'œuvres personnelles. Nous avons déjà signalé que Mollâ Sadrâ a commenté la partie métaphysique de l'œuvre majeure d'Avicenne (le *Shifâ')*[88], ainsi que

84. *Ibid.,* p. 23, n. 14.
85. Cf. *Kasr asnâm al-jâhilîya,* p. 133.
86. Cf. liv. I du présent ouvrage, p. 267, n. 250.
87. Voir l'esquisse bibliographique donnée dans notre introd. aux *Mashâ'ir,* pp. 27-41.
88. Son commentaire a été publié dans le second volume de l'édition lithographiée du *Shifâ,* d'Avicenne, Téhéran 1303; une réédition critique serait nécessaire.

l'œuvre capitale de Sohrawardî, le « Livre de la Théosophie orientale » *(Hikmat al-Ishrâq).* Nous donnerons plus loin quelques extraits de ce commentaire fondamental qui situe deux grands moments de la tradition de l'*hhrâq* en Iran. En commentant le « Livre des Sources » *(al-Osûl mina'l-Kâfî)* de Kolaynî, un des livres fondamentaux du shî'isme recueillant l'enseignement des saints Imâms[89], c'est une monumentale Somme de philosophie shî'ite que Mollâ Sadrâ était en train d'édifier, mais que le temps ne lui a malheureusement pas permis d'achever[90]. Il a composé un *Tafsîr,* c'est-à-dire un commentaire de larges portions du Qorân [91]. Ce vaste *Tafsîr* recherche essentiellement le sens caché, le sens spirituel ou gnostique du texte qorânique. C'est un ouvrage qui, avec ceux de ses devanciers et de ses continuateurs, nous montre dans l'exégèse spirituelle du Qorân une source essentielle de la méditation philosophique en Islam (cf. *supra* liv. II et III). Il en devait être ainsi, par excellence, en Islam shî'ite, nous avons déjà dit pourquoi et le rappellerons encore ci-dessous.

Quant à la Somme dans laquelle Sadrâ Shîrâzî a recueilli le fruit de tous ses travaux, de ses recherches et de ses méditations, c'est l'œuvre célèbre qu'il a intitulée « Les quatre voyages spirituels » *(Kitâh al-Asfâr al-arba'a al-'aqlîya)* [92]. C'est un monu-

89. Trois éditions typographiques du grand ouvrage de Kolaynî ont été publiées récemment à Téhéran par les soins du Shaykh Akhûndî. Une édition du texte arabe seul en huit volumes, Téhéran 1334 h. S./1955; puis une édition du texte arabe des *Osûl* accompagné d'une traduction persane et d'un commentaire en persan par le shaykh Moh. Bâqir Kamra'î, Téhéran 1961 ss. ; enfin une édition des *Osûl* avec le commentaire de Moh. Sâlih Mazandarânî (ob. *circa* 1081-1086/1670-1676), Téhéran 1382 h. I./1963 ss., douze volumes parus.
90. Mollâ Sadrâ eut le temps de commenter le *Kitâb al-'Aql* (Livre de l'Intelligence), le *Kitâb al-Tawhîd* et de commencer le commentaire du *Kitâb al-Hojjat* (lequel contient l'enseignement des Imâms sur la prophétologie et l'imâmologie). Bien qu'il ne pût commenter qu'un dixième environ de ce livre d'une importance capitale pour la pensée shî'ite, l'édition lithographiée de son commentaire (Téhéran s. d.), qui est une œuvre très personnelle, n'en comprend pas moins 450 pages in-folio. Cf. nos rapports dans l'*Annuaire de la Section des Sc. Rel.,* signalés *supra* p. 55, n. 75 *in fine,* et notre introduction aux *Mashâ'ir,* p. 38, bibliogr. n° 33.
91. L'ensemble a été réuni dans l'édition lithographiée de son *Tafsîr,* Shîrâz 1322 h. (environ 700 pages in-folio). On n'en peut séparer deux autres ouvrages : *Mafâtih al-ghayb* (Les clefs du monde invisible, éd. lith. à la suite du commentaire des *Osûl mina'l-Kâfî)* et *Asrâr al-Âyât* (Les sens ésotériques des versets ou « Signes »). Nous y reviendrons ailleurs. Cf. bibliogr., n[os] 4, 21 et 35.
92. Cf. *supra* p. 55, n. 75, et notre introd. aux *Mashâ'ir,* bibliogr. n° 10, pp. 30-32, où sont indiqués les nombreux commentaires auxquels a donné lieu ce vaste ouvrage, dont l'auteur fut un authentique « maître à penser ». Sur le concept même de ces « quatre voyages », voir plus loin notre texte.

ment qui, dans l'ancienne édition lithographiée, ne comprend pas moins de mille pages in-folio, et c'est principalement cette œuvre qui a stimulé le zèle des disciples et celui des commentateurs. Leur ensemble forme une cohorte imposante, qui commence avec deux des plus célèbres disciples immédiats, qui furent les gendres de Mollâ Sadrâ : Mohsen Fayz et 'Abdorrazzâq Lâhîjî. Elle se prolonge de génération en génération jusqu'à nos jours, en passant au siècle dernier par 'Abdollah Zonûzî et son fils Mollâ 'Alî Zonûzî, Mollâ Hâdî Sabzavârî, et combien d'autres! C'est toute la philosophie iranienne pendant plus de trois siècles que nous voyons se profiler[93]. On ne peut apprécier la portée des problèmes posés par Shaykh Ahmad Ahsâ'î et l'école shaykhie qu'en ayant une bonne connaissance de l'œuvre de Mollâ Sadrâ. C'est pourquoi d'ailleurs ces problèmes ont été peu compris du côté des théologiens étrangers à la gnose mystique *('irfân),* mais d'autant plus zélés à piétiner un terrain qui se dérobe sous leurs pas.

Bref, nous disons qu'il est impossible d'étudier en profondeur la situation philosophique du shî'isme, sans s'être familiarisé avec l'œuvre et la pensée de Sadrâ Shîrâzî. Car c'est de cela qu'en premier comme en dernier lieu il s'agit. Quelle est la volonté profonde qui l'anima tout au long de sa vie ? Pour répondre à cette question, il faut avant tout ne pas céder à l'illusion de croire que l'on a « expliqué » un philosophe ou une philosophie, parce que l'on a identifié et mis sur fiches les « sources » et les « précédents »[94]. Pareil inventaire ne fait que préparer la tâche essentielle : situer la hauteur d'horizon, définir l'angle de vision, les lignes de force qui articulent entre elles, par exemple, la métaphysique de l'être, l'imâmologie et la philosophie de la Résurrection. En dernière analyse, un Mollâ Sadrâ ne peut être expliqué que par lui-même, car nous pouvons toujours collectionner les « sources », les citations ou les allusions, cela ne donnera jamais un Mollâ Sadrâ, si tout d'abord il n'existe pas un Mollâ Sadrâ pour les rassembler dans l'ordre d'une structure qu'il était seul à pouvoir leur donner. Nous écrivions plus haut le mot de « shî'isme intégral », parce que les implications théosophiques et mystiques de cette « intégralité » annoncent chez le philosophe le motif d'un double

93. Mentionnons qu'il existe au moins une demi-douzaine de commentaires pour les *Mashâ'ir* et pour *Hikmat 'arshîya* (bibliogr. n[os] 9 et 22). Hâdî Sabzavârî a commenté tout au long les *Asfâr* et les *Shawâhid al-robûbiya.* Cf. également M.-T. Dânesh-Pajûh, *op. cit.,* introd. pp. 23 ss. Rappelons encore qu'on ne disposait à l'époque ni de revues ni de périodiques; c'est dans ces commentaires que progressait et s'approfondissait la *recherche;* c'est pourquoi aucun d'eux n'est négligeable.

94. Cf. notre introd. aux *Mashâ'ir,* pp. 10-11.

combat spirituel : avec lui-même d'abord, avec les forces ténébreuses d'un monde extérieur hostile, ensuite.

Le premier de ces combats spirituels, Mollâ Sadrâ le soutint, lors de ses années de solitude à Kahak. L'enjeu n'en était rien de moins que son destin le plus personnel, le sens de sa courbe de vie, le passage de la spéculation théorique du philosophe à la certitude expérimentale vécue par le gnostique, le *'ârif.* Sans la réunion de l'une et de l'autre, il n'y a pas de philosophe complet, de philosophe au sens vrai. C'est tout le propos de la spiritualité *ishrâqî* depuis Sohrawardî, mais pour Sadrâ Shîrâzî, comme pour ses devanciers et ses continuateurs, c'est par essence dans la spiritualité shî'ite que cette conjonction s'accomplit. Examinons les choses d'un peu plus près.

Ce mot *ishrâq* a connu une fortune extraordinaire dans la philosophie iranienne, depuis que Sohrawardî s'en servit, au XII[e] siècle, pour typifier la sagesse de l'ancienne Perse qu'il voulut ressusciter. Il n'y a rien d'essentiel à ajouter ici à l'exposé donné précédemment (*supra* liv. II), mais comme, pédagogiquement, les récapitulations ne sont jamais superflues, nous condenserons ici en quelques lignes ce qu'il est essentiel d'avoir présent à la pensée pour suivre Mollâ Sadrâ. Rappelons donc que le mot *ishrâq* désigne la splendeur de l'aurore levante, et avec elle l'illumination matutinale investissant les êtres présents à cette aurore; il désigne la source et *origine* de cette illumination, l'*Orient,* le lieu et l'heure de l'Orient. Toutes ces images sont à transposer au monde suprasensible, doivent s'entendre de l' « Orient » qui est le monde de la Lumière et des êtres de lumière, et de l'illumination aurorale qui, de l'Orient des Intelligences hiérarchiques, se lève sur les âmes humaines exilées dans l'occident du monde des ténèbres.

Rappelons encore que la sagesse qui s'origine à cet Orient de l'âme et qui, conformément à cette topographie mystique, est appelée « orientale », ce n'est ni une philosophie ni une théologie au sens où nous prenons couramment ces mots de nos jours, comme désignant deux grandeurs distinctes et séparées, sur le rapport desquelles on s'interroge pour en décider en un sens ou un autre. Cette sagesse « orientale » *(hikmat mashriqîya* ou *ishrâqîya)* est une sagesse divine, une *hikmat ilâhiya,* terme qui est l'équivalent exact du grec *theosophia.* Elle guide son adepte depuis la connaissance abstraite du philosophe, celle qui est la connaissance des choses par l'intermédiaire d'une forme, d'un concept, une connaissance *re-présentative 'ilm sûrî),* pour le conduire à la vision directe, à l'illumination d'une *présence* qui se lève à l'Orient de l'âme. Cette connaissance que l'on désigne non plus comme représentative mais comme

présentielle 'ilm hozûrî) est connaissance « orientale », parce qu'elle est illuminative, et illuminative parce qu'elle est « orientale ». Tel est, nous l'avons montré, le sens mystique des mots « orient » et « oriental » lorsque l'on parle de « Théosophie orientale » *(Hikmat al-Ishrâq),* cette théosophie qui, dans la pensée de Sohrawardî, avait été celle de Zoroastre et des sages de l'ancienne Perse. Nous avons vu aussi que dans l'usage courant, le mot *Ishrâqîyûn* forme contraste avec celui qui désigne les péripatéticiens *(Mashshâ'ûn)* ; il équivaut à platoniciens ou néoplatoniciens. Et l'histoire de ces néoplatoniciens de la Perse islamique est longue; ils appartiennent à la même famille spirituelle que les néoplatoniciens de partout et de toujours. La connaissance « orientale » *(Ishrâq),* l'heure où se lève sur l'âme la lumière de son *Orient,* c'est-à-dire de son *origine* préterrestre, ce fut l'expérience même que vécut Mollâ Sadrâ dans la solitude exaltante de Kahak.

Il en fait la confidence à son lecteur dans le prologue de son grand livre : « Lorsque j'eus persisté, écrit-il, dans cet état de retraite, *(L'incognito* et de séparation du monde, pendant un temps prolongé, voici qu'à la longue mon effort intérieur porta mon âme à l'incandescence; par mes exercices spirituels répétés, mon cœur fut embrasé de hautes flammes. Alors effusèrent sur mon âme les lumières du *Malakût* (le monde angélique), tandis que se dénouaient pour elle les secrets du *Jabarût* (le monde des pures Intelligences chérubiniques) et que la compénétraient les mystères de l'Unitude divine. Je connus des secrets divins que je n'avais encore jamais compris; des symboles chiffrés *(romûz)* se dévoilèrent à moi, comme jamais n'avait pu jusqu'alors me les dévoiler aucune argumentation rationnelle. Ou mieux dit : tous les secrets métaphysiques que j'avais connus jusqu'alors par démonstration rationnelle, voici que maintenant j'en avais la perception intuitive, la vision directe. » (Observons que les termes dans lesquels est décrite ici l'expérience spirituelle, la mettent en concordance parfaite avec celle de Sohrawardî comme avec celle de Mîr Dâmâd ; la certitude inébranlable découle non pas de l'argumentation logique, mais de *la présence* immédiate, intuitivement, parfois visionnairement éprouvée.) «Alors, poursuit Mollâ Sadrâ, Dieu m'inspira de répandre une gorgée du breuvage auquel j'avais goûté, pour apaiser la soif des chercheurs [...]. C'est pourquoi j'ai composé un livre à l'intention des pèlerins en quête de la perfection spirituelle; je divulgue ici une sagesse théosophale *(hikmat rabbânîya)* pouvant conduire ceux qui la cherchent, à la Majesté qu'enveloppent la Beauté et la Rigueur[95]. »

95. *Asfâr,* éd. M. H. Tabâtabâ'î, vol. I. p. 8.

Ce livre, c'est donc la grande Somme que Mollâ Sadrâ a intitulée « Les quatre voyages spirituels ». Qu'a-t-il voulu signifier par là? Il s'en explique lui-même à la fin du prologue. L'intitulation réfère à la terminologie traditionnelle de la gnose mystique en Islam. Le *premier* des ces voyages commence dans le monde créaturel et aboutit à Dieu *(mina'l-khalq ilâ'l-Haqq).* On y discute, chemin faisant, les problèmes de la composition des êtres, toute la physique, la matière et la forme, la substance et l'accident. Au terme de ce voyage, le pèlerin s'est exhaussé jusqu'au plan suprasensible des réalités divines. Le *second* voyage est alors un voyage à partir de Dieu, en Dieu et par Dieu *(fî'l-Haqq bî'l-Haqq).* Ici le pèlerin ne quitte pas le plan métaphysique; il est initié aux *Ilâhîyât* (les *Divinalia)* : les problèmes de l'Essence divine, des Noms divins et des Attributs divins. Le *troisième* voyage opère ensuite un parcours mental qui est l'inverse du premier : il « redescend » de Dieu au monde créaturel, mais « avec Dieu » ou « par Dieu » *(mina'l-Haqq ilâ'l-khalq bi'l-Haqq).* Ce voyage suit l'ordre de la procession des êtres à partir de la Lumière des Lumières ; il initie à la connaissance des Intelligences hiérarchiques, à la multitude d'univers suprasensibles dont les plans se superposent à celui du monde physique de la perception sensible. C'est toute la cosmogonie et l'angélologie. Enfin le *quatrième* voyage s'accomplit « avec Dieu » ou « par Dieu » dans le monde créaturel même *(bi'l-Haqq fî'-khalq).* Il initie essentiellement à la connaissance de l'âme, c'est-à-dire à la connaissance de soi (la connaissance « orientale »); il initie au *tawhîd* ésotérique, reconnaissant qu'il n'y a que Dieu à être, et au sens de la maxime : « celui qui connaît son âme (c'est-à-dire se connaît soi-même) connaît son Seigneur ». C'est enfin l'initiation aux perspectives de l'eschatologie, au grand Retour *(Ma'âd),* c'est-à-dire aux perspectives des mondes illimités qui s'offrent à l'homme, lorsqu'il a franchi le seuil de la mort [96].

Il n'est possible de donner en ces quelques lignes qu'une très faible idée de la Somme dans laquelle Sadrâ Shîrâzî a dressé un monument de la pensée islamo-iranienne. A grands traits, si nous voulions caractériser notre shaykh en historien, nous aurions à énumérer celles des caractéristiques de la philosophie shî'ite déjà relevées précédemment à propos de l'École d'Ispahan. En un sens, nous sommes en présence d'un avicennien : Mollâ Sadrâ connaît admirablement bien l'œuvre d'Avicenne qu'il a commentée. Mais simultanément, c'est un avicennien *ishrâqî,* ce qui veut dire qu'il a franchi toute la distance qu'il y a entre

96. *Ibid.,* pp. 13 ss., avec le *tahqîq* de Mollâ Hâdî Sabzavârî donné en note à la suite, pp. 13-18.

Avicenne et Sohrawardî, et que l'on peut symboliser par la distance idéale entre la finale du récit acivennien de Hayy ibn Yaqzân et le prologue du récit sohrawardien de « l'Exil occidental ». En outre, Sadrâ donne une version très personnelle de la métaphysique *ishrâqî* de Sohrawardî. Il est en effet profondément imprégné des doctrines du grand théosophe mystique Mohyiddîn Ibn 'Arabî (ob. 1240), et il nous invite, comme déjà Haydar Âmolî {*supra* liv. IV, chap. 1), à une recherche qui approfondirait ce que l'on peut appeler le crypto-shî'isme d'Ibn 'Arabî[97]. Enfin et avant tout, Mollâ Sadrâ est un penseur shî'ite, pénétré de l'enseignement des saints Imâms et professant l'Islam tel que le dévoile cet enseignement. Ce ne sont là que des points de repère; la personne et l'œuvre de Mollâ Sadrâ ne sont pas à « expliquer » comme la somme ou le produit des facteurs ainsi décomposés. Il y a avant tout ce qu'il faut appeler selon le lexique d'Ibn 'Arabî et le sien, l' « heccéité éternelle » *('ayn thâbita)* ou l'archétype individuel de Mollâ Sadrâ, et c'est elle, cette heccéité, qui originellement appela à se conjoindre les « matériaux » de son œuvre et en opéra la coalescence unique. Elle est ainsi la première et dernière « explication » de la structure que présente l'ensemble de son œuvre. L'axe de cette structure, c'est la doctrine des Imâms du shî'isme, comme nous pouvons le constater dans le grand commentaire du « Livre des Sources » de Kolaynî, sources qui sont celles-là même de la « science divine ». Et c'est ici que Mollâ Sadrâ livre son autre combat spirituel, celui où il affronte les formes pieuses de l'agnosticisme : le littéralisme aveugle, la conception purement juridique de la chose religieuse, bref toute attitude qui pour une raison ou une autre, en refusant l'enseignement des Imâms concernant l'ésotérique, refuse ce qui fait l'essence de la gnose mystique ou *'irfân.* Les intentions explicites de Mollâ Sadrâ, en nous aidant à comprendre la situation philosophique du shî'isme, nous indiquent aussi la signification permanente de son œuvre, son efficacité toujours en acte pour la pensée shî'ite.

2. - *Le penseur shî'ite et la « philosophie prophétique »*

Comment se présente l'idée shî'ite pour les *'orafâ,* c'est-à-dire pour ceux qui non seulement professent ce que l'on appelle *'irfân-e shî'î,* la gnose shî'ite, mais qui considèrent le shî'isme,

97. Le seul point qui fait difficulté, on l'a rappelé précédemment (t. III, liv. IV, chap. I), c'est la définition de la personne du *Khâtim al-walâyat,* lequel, en termes shî'ites, ne peut être que l'Imâm, tandis qu'Ibn 'Arabî voyait dans la personne de Jésus le Sceau de la *walâyat.*

c'est-à-dire la doctrine des Imâms, comme étant par essence la gnose ou l'ésotérisme de l'Islam, c'est-à-dire l'Islam intégral, et partant le vrai Islam spirituel ? La réponse à cette question se dégage des développements qui ont été donnés déjà au cours du présent ouvrage (ci-dessus liv. I et IV), et pour lesquels justement le commentaire de Mollâ Sadrâ sur le *corpus* de Kolaynî a été, avec Haydar Âmolî, le principal guide nous introduisant à la pensée des Imâms. Cependant, de nouveau en raison de la vertu pédagogique des récapitulations, il nous semble utile de condenser ici en quelques points les motifs qui acheminent Mollâ Sadrâ jusqu'à l'énoncé de la thèse d'une importance décisive, à savoir que seul en Islam le shî'isme a été en mesure de mettre en symphonie la Révélation divine et l'intelligence philosophique.

La doctrine shî'ite, pour les *'orafâ,* c'est par essence la bipolarité de la *sharî'at,* c'est-à-dire de la Révélation divine littérale, et de la *haqîqat,* c'est-à-dire de la vérité spirituelle, gnostique, de cette Révélation ; la bipolarité de l'aspect exotérique, littéral, apparent *(zâhir)* des Révélations divines, et de leur réalité intérieure, secrète, ésotérique *(bâtin),* et partant, la bipolarité de la prophétie et de *l'Imâmat.* La situation formulée ainsi, nous pouvons refaire le chemin qui y conduit, et sur lequel, pour simplifier la récapitulation, nous pouvons distinguer cinq étapes.

I) Tout le monde s'accorde sur les raisons qui motivent la nécessité des prophètes. Le mot prophète ne désigne pas ici quelqu'un qui « prédit l'avenir », mais l'inspiré, le « surhumain », qui *profère* un message divin que le commun des hommes serait incapable d'atteindre par soi-même. Les prophètes sont donc les « surhumains » que l'inspiration divine instaure en médiateurs entre la divinité inconnaissable et l'ignorance ou l'impuissance des hommes. Il y a eu six grands prophètes investis de la mission de révéler aux hommes une Loi divine, une *sharî'at.* Leurs noms (Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mohammad) typifient les périodes dont l'ensemble forme le « cycle de la prophétie » *(dâ'irat al-nobowwat).* Le prophète de l'Islam a été le Sceau des prophètes *(Khâtim al-anbiyâ')* ; il n'y aura plus désormais de prophète chargé de révéler aux hommes une nouvelle Loi divine.

2) L'idée shî'ite dont l'éclosion est attestée historiquement non seulement dans l'entourage immédiat du Prophète, mais dans les propos même du Prophète concernant celui qui fut leplus proche de lui, l'Imâm 'Alî ibn Abî Tâlib, — cette idée dévoile l'aspect tragique de la situation, telle qu'elle résulte de cette clôture du message prophétique. Le shî'isme pose

essentiellement cette question : si, dès toujours, l'humanité a eu besoin des prophètes pour survivre à son destin, que peut-il se passer, dès lors que le dernier prophète est venu et qu'il n'y aura plus jamais de prophète-envoyé *(rasûl)* ? Corollairement cette autre question non moins grave se trouve posée : le Livre qui a été révélé du Ciel à un prophète, n'est pas un livre comme les autres ; ce n'est pas un livre dont la signification se limite à la littéralité apparente, et dont on peut épuiser la compréhension par les ressources de la philologie et de la dialectique. Non pas, c'est un Livre qui comporte des profondeurs cachées; on ne reconstruit pas la signification secrète d'un texte divin, d'une Parole divine, à l'aide de syllogismes. Elle ne peut qu'être transmise par « ceux qui savent » à ceux auxquels, à leur tour, cette évidence spirituelle s'impose en les faisant passer *eo ipso* par une nouvelle naissance, leur naissance spirituelle. La réalité intégrale de la Révélation qorânique étant l'apparent et le caché, le *zâhir* et le *bâtin,* l'exotérique et l'ésotérique, il faut donc que postérieurement au Prophète, il y ait un « Mainteneur du Livre » *(Qayyim bi'l-Kitâb)* qui initie à sa connaissance intégrale. C'est là l'enseignement même des Imâms; Mollâ Sadrâ ne fait que le commenter.

3) C'est pourquoi la théologie shî'ite professe qu'au « cycle de la prophétie » a succédé le « cycle de la *walâyat* », celui de l' « initiation spirituelle ». Plus exactement dit encore : la prophétie qui est close, c'est la prophétie législatrice *(nobowwat al-tashrî'),* celle du prophète chargé de révéler une *sharî'at.* Mais sous un nom nouveau, celui de la *walâyat,* continue une prophétie qui n'est pas la prophétie législatrice, mais une prophétie permanente, relative aux réalités intérieures et cachées, un message prophétique ésotérique ou *nobowwat bâtinîya,* terme qui, dans le lexique de Mollâ Sadrâ, dérive de la définition même de la *walâyat* comme « ésotérique de la prophétie » *(bâtin al-nobowwat).* Cette prophétie permanente commença à l'aube de l'humanité terrestre et elle durera jusqu'à l'apparition de l'Imâm annonciateur de la Résurrection *(Qâ'im al-Qiyâmat).*

4) Quant au fondement métaphysique de cette doctrine, il est donné dans la « Réalité mohammadienne » ou « Réalité prophétique éternelle » *(Haqîqat mohammadîya),* laquelle comporte une double « dimension », un double « aspect », et partant postule une double Manifestation : « dimension » exotérique manifestée dans la personne du prophète-législateur; « dimension » ésotérique manifestée dans la personne de l'Imâm. Ensemble, les « Quatorze Immaculés » *(tchahârdeh Ma'sûm),* c'est-à-dire le Prophète, Hazrat-e Fâtima, sa fille, et les Douze

Imâms, forment le Plérôme de lumière de la prophétie éternelle. Les douze Imâms sont ensemble une seule et même essence; leurs « personnes de lumières » sont écloses dans la prééternité. En leur éphémère apparition terrestre, ils ont été les « Mainteneurs du Livre », initiant leurs disciples à son sens intégral, à son sens ésotérique (leur enseignement forme, nous l'avons dit, un *corpus* de plusieurs volumes in-folio).

5) De même que la plénitude de la prophétie législatrice devait être manifestée dans celui qui fut sur terre le « Sceau des prophètes », de même la plénitude de la *walâyat,* qui est l'ésotérique de la prophétie *(bâtin al-nobowwat),* devait être manifestée dans le « Sceau de la *walâyat* ». Ce Sceau, c'est l'Imâmat mohammadien : en la personne du Ier Imâm, comme Sceau de la *walâyat* universelle, commune à toutes les périodes de la prophétie, et en la personne du XIIe Imâm, comme Sceau de la *walâyat* mohammadienne. (C'est la thèse shî'ite soutenue avec énergie par Haydar Âmolî contre Ibn 'Arabî, *supra* liv. II, chap. I.) Mais le XIIe Imâm, présent à la fois au passé et au futur, et dont la Manifestation (la parousie) révélera le sens caché de toutes les Révélations divines depuis l'aube de l'humanité terrestre, est présentement invisible. Le temps que nous vivons est le temps de son occultation *(ghaybat),* et celle-ci durera jusqu'à ce que les hommes se soient rendus capables de le voir. Dans la personne de l'Imâm caché, le shî'isme a pressenti le plus profond mystère de l'histoire humaine, comme il avait été pressenti dans le zoroastrisme en la personne du Saoshyant; dans le bouddhisme, en la personne du Bouddha futur, le Bouddha Maitreya ; dans le christianisme des Spirituels, depuis les Joachimites au XIIIe siècle, dans l'attente du règne de l'Esprit-Saint.

Si rapide que soit ce rappel, il suffit à nous remettre en mémoire que la philosophie et la spiritualité de l'Islam ne sont pas représentées uniquement par les trois groupes qui, jusqu'ici, remplissaient le chapitre que nos manuels d'histoire voulaient bien réserver à la philosophie islamique, à savoir : les philosophes dits hellénisants (les *falâsifa),* les *Motakallimûn,* c'est-à-dire les dialecticiens du *Kalâm* sunnite représentant la scoîastique de l'Islam, enfin les soufis. Nous savons d'ores et déjà qu'il y a autre chose. Cette autre chose qui précisément nous a déjà fait comprendre pourquoi, la philosophie étant considérée comme ayant clos son effort partout ailleurs en Islam depuis Averroës, à la fin du XIIe siècle, c'est en Iran, dans le monde shî'ite, qu'elle connaît une magnifique renaissance, avec notre École d'Ispahan. Aussi lorsque le chercheur réussit à pénétrer au cœur de la pensée shî'ite, est-ce un horizon tout nouveau

qu'il découvre, un horizon en dehors duquel reste posée en porte à faux la question de savoir quelle est la situation de la philosophie en Islam, quels sont les rapports de la philosohie avec le dogme islamique.

Car nous avons déjà analysé comment, là où est affirmée la nécessité de passer de l'apparent au caché, de l'exotérique à l'ésotérique, toutes les données de fait se transmuent en symboles, et la pensée est sollicitée de se dépasser à chaque moment elle-même, pour progresser dans la nuit des symboles. Le symbole est silence; il dit et ne dit pas. Il n'est pas de l'allégorie, il n'est jamais déchiffré une fois pour toutes (c'est ce qu'affirme si bien un propos célèbre du V[e] Imâm). La question à poser premièrement est donc de savoir si l'on reconnaît que la Révélation divine a des sens cachés et si, en conséquence, il y a un Islam ésotérique dont les Imâms furent les initiateurs, ou bien si l'on refuse purement et simplement tout cela au nom de la religion de la lettre et de la Loi. Dans le premier cas, la philosophie sera « chez elle », et elle prendra la forme d'une « philosophie prophétique ». Dans le second cas, il n'y a même plus à parler de philosophie. Mais la tragédie vécue par Mollâ Sadrâ, et par beaucoup d'autres avant lui et après lui, par Haydar Âmolî, nous l'avons vu, quelque trois siècles plus tôt, c'est de se voir mis en accusation par des gens qui portent comme eux le nom de shî'ites. Il est vrai que le paradoxe n'est qu'apparent, car aux yeux des *'orafâ'*, des gnostiques, il y a des gens qui, certes, se réclament nominalement du shî'isme, mais qui, en refusant la gnose, *'irfân,* brisent ce qui en fait l'essence : l'union indissoluble du *zâhir* et du *bâtin,* de l'exotérique et de l'ésotérique.

De cette tragédie, qui fut à l'origine de son exil volontaire à Kahak, loin des tracasseries provoquées par les fanatiques de la lettre et de la Loi, nous trouvons un écho pathétique dans toute l'œuvre de Mollâ Sadrâ. Dans le prologue du « Livre des quatre voyages spirituels »[98] par exemple, il dénonce les ignorantins dont la pensée est incapable de s'élever au-dessus de la modalité des choses matérielles, au-dessus des « habitacles de ténèbres et de leur poussière ». Dans leur hostilité contre la gnose et la philosophie qu'ils n'ont jamais comprises, ils prétendent bannir toute philosophie des sciences religieuses traditionnelles, quitte à ne rien comprendre aux secrets divins formulés en énigmes et en symboles *(romûz)* par les prophètes. Ces ignorantins déclarent que les philosophes gnostiques ont été séduits par une ruse divine à laquelle ils ont succombé.

98. *Asfâr,* éd. citée, vol. I, p. 6.

Alors, dans son livre des « Trois Sources », Mollâ Sadrâ, avec une véhémence magnifique, apostrophe l'un de ces ignorantins : « Ne crois-tu pas, lui demande-t-il, que le séduit, c'est peut-être bien plutôt quelqu'un comme toi ? Si toute science est telle que tu l'as comprise, s'il faut qu'elle soit reçue à la lettre de la tradition et des shaykhs, alors pourquoi Dieu, en plusieurs versets du Qorân, blâme-t-il ceux qui fondent leur croyance sur un pareil conformisme et mettent en lui leur confiance? Lorsque l'Émir des croyants, le I[er] Imâm, déclare : Si je le voulais, je pourrais, sur la seule *Fâtihat* du Qorân, produire un commentaire pesant la charge de soixante-dix chameaux, — est-ce d'un maître humain, est-ce par la voie d'un enseignement ordinaire, qu'il avait reçu une pareille science ? [99] »

Ensuite Mollâ Sadrâ invoque les textes mêmes qu'invoquait, trois siècles avant lui, Haydar Âmolî. En premier lieu, les gnostiques ont pour eux la caution décisive du IV[e] Imâm, l'Imâm Zaynol-'Âbidîn (ob. 95/714), déclarant dans un de ses poèmes : « De ma Connaissance je cache les joyaux, de peur qu'un ignorant, voyant la vérité, ne nous écrase... Ô Seigneur! si je divulguais une perle de ma gnose, on me dirait : tu es donc un adorateur des idoles? Et il y aurait des musulmans pour trouver licite que l'on versât mon sang ! Ils trouvent abominable ce qu'on leur présente de plus beau. » Eh bien ! demande Mollâ Sadrâ, quelle est donc cette science que vise ici le propos pathétique de l'Imâm, cette science sublime qui échappe à l'entendement vulgaire et qui vous fait passer aux yeux du commun des musulmans pour un impie et un idolâtre ? La réponse est simple. Mollâ Sadrâ la trouve dans une déclaration de 'Abdollah ibn 'Abbâs, l'un des plus célèbres Compagnons du Prophète, s'exclamant un jour devant tout un groupe rassemblé à proximité de La Mekke : « Si je vous révélais comment j'ai entendu le Prophète lui-même commenter le verset énonçant la création des sept Cieux et des sept Terres (65 : 12), vous me lapideriez [100]. » Donc, celui qui

99. *Seh Asl*, éd. S. H. Nasr, § 120, pp. 82-83. Rappelons que le traité est dirigé contre les Mollâs qui ne veulent accepter que l'exotérique. Le combat de Mollît Sadrâ prolonge celui de Haydar Âmolî. « Tradition » implique transmission à l'héritier légitime qui seul peut recevoir le dépôt, mais ne peut le recevoir qu'en passant par une nouvelle naissance. *Ma'qul* et *manqûl* (philosophie rationnelle et théologie positive) font encore partie du monde exotérique, relevant d'une chaîne d'intermédiaires purement humains. Seules les sciences ésotériques *('olûm al-bâtin)* sont transmises par héritage spirituel *('olûm irthîya),* et cette transmission ne s'accomplit pas « au fil de l'histoire ». Elle dépend d'une intuition *(kashf)* dont la source est dans une autre dimension, celle du *Malakût.* C'est tout cela que les adversaires de Mollâ Sadrâ ne parviennent pas à comprendre.

100. *Seh Asl*, éd. citée, § 121,p. 83. Nous avons déjà rencontré ce thème mis en œuvre chez Haydar Âmolî.

par faveur divine est initié à l'ultime secret du message prophétique, celui-là est en péril d'être lapidé par les ignorants en fureur. Faut-il chercher plus loin les raisons de la tragédie ? Faut-il expliquer autrement pourquoi il n'y a jamais eu autour des Imâms du shî'isme qu'une poignée de chevaliers de la foi ?

Il est facile alors à Mollâ Sadrâ de montrer que cette science qui fait tellement peur au commun des hommes et aux docteurs de la Loi, ce n'est ni la dialectique ni la philologie, ni la médecine ni l'astronomie, ni la géométrie ni la physique. Rien de ce que les commentateurs exotériques du Qorân — Zamakhsharî, par exemple, et ses émules, — rien de tout cela n'est la vraie science du Qorân, la gnose de la Révélation divine au sens vrai. Tout cela ressortit à la philologie, à la grammaire, à la dialectique, et ne touche qu'à l'écorce, au revêtement extérieur. La vraie science du Qorân, c'est tout autre chose [101], et c'est précisément cette science réelle du Qorân, fondée sur l'enseignement ésotérique des Imâms, qui met à la charge du philosophe la tâche de la *philosophie prophétique.*

Pour montrer la « voie droite » *(sirât mostaqîm)* — dans le langage traditionnel depuis Philon, nous dirions aussi la « voie royale » — qui passe à égale distance du littéralisme de la religion légalitaire et du rationalisme négateur, Sadrâ, dans le prologue de son commentaire sur le livre III du grand ouvrage de Kolaynî (le *Kitâb al-Hojjat,* traité de l'Imâm et de l'Imâmat), situe de la façon suivante le rôle de la méditation philosophique. La Révélation qorânique est la lumière qui *fait voir,* mais elle ne peut *faire voir,* certes, que si l'enseignement des Imâms lève le voile de l'apparence littérale qui la recouvre. La méditation philosophique, c'est l'œil qui voit et qui contemple cette lumière. Pour que se produise le phénomène de la vision, il faut la lumière, mais il faut aussi des yeux qui regardent. Si vous supprimez cette lumière, vos yeux ne verront rien; mais si vous fermez obstinément les yeux, comme le font les littéralistes et les docteurs de la Loi, vous ne verrez rien non plus. Dans les deux cas, c'est le triomphe des ténèbres, et le cas de celui qui n'ouvre qu'un œil, le cas du borgne, n'est pas meilleur. En revanche, conjoignez l'intelligence philosophique et la Révélation divine, c'est alors « lumière sur lumière », comme le dit le verset de la Lumière *(Âyat al-Nûr,* 24 : 35); aussi bien les phases successives de ce verset qorânique réfèrent-elles, nous le savons, dans leur sens ésotérique, aux Quatorze Immaculés. Et c'est pourquoi Mollâ Sadrâ proclame solennellement cette thèse : *seule en Islam, l'école shî'ite a pu réussir cet accord,* cette symphonie entre la Révélation

101. *Ibid.,* § 122, pp. 83-84.

divine et l'intelligence philosophique, cela, parce que les shî'ites puisent la connaissance et la sagesse à la « Niche aux lumières » de la prophétie et de la *walâyat* [102]. Ce qui veut dire : parce que la philosophie du shî'isme est essentiellement *la* « philosophie prophétique ».

Ne nous hâtons pas d'assimiler cette situation à d'autres connues ailleurs. Il n'y avait pas ici à surmonter l'opposition entre vérités historiques contingentes et vérités de raison nécessaires, à se demander comment la vérité est historique et comment l'histoire est vérité (c'est là tout le problème du croire et du savoir, affronté par la philosophie du christianisme depuis Origène, jusqu'à Leibniz, jusqu'à Hegel). Il n'y avait pas non plus l'opposition entre les vérités dogmatiques définies d'autorité par le magistère d'une Église, et les vérités philosophiques découvertes par l'effort personnel. Non, la lumière du Livre saint, dévoilée par l'Imâm comme guide personnel, brille directement, sans intermédiaire, sur la vision intérieure du croyant. Philosophie et théologie ne s'affrontent pas comme deux grandeurs déjà constituées, l'une relevant de l'individu, l'autre d'un magistère. Cette séparation est un phénomène propre à l'Occident, et dont l'origine remonte à la scolastique médiévale. En revanche, ayons toujours présent à la pensée le fait que chez nos « orientaux », cette entité du Plérôme, l'Ange, que les philosophes appellent l'Intelligence active *('Aql fa''âl,* le *Noûs poïetikos* des Grecs), cette Intelligence céleste qui est la source de nos connaissances, est reconnue comme identique à l'Esprit-saint qui communique la révélation divine aux prophètes. Nous avons déjà insisté sur ce point : l'identification de l'Ange de la Connaissance et de l'Ange de la Révélation ne signifie nullement une rationalisation de l'Esprit, mais marque d'une empreinte commune la vocation du prophète et la vocation du philosophe. C'est cela même qui permet à la philosophie d'être, à son sommet, « philosophie prophétique » [103]. Et c'est pourquoi nous sommes très loin de la théorie de la « double vérité », éclose dans l'averroïsme en Occident. Ici, dans la philosophie « orientale », se produit la conjonction, l'interpénétration de deux lumières, pour former cette *hikmat ilahîya,* cette théosophie qui est sagesse divine, ce que les Imâms ont été les premiers à dénommer *ma'rifat qalbîya :* la science du cœur. Et pour Mollâ Sadrâ, c'est cela le shî'isme, le shî'isme intégral.

Nous comprenons maintenant d'autant mieux pourquoi ce

102. *Shark al-Osûl mina'l-Kâfî, éd.* lith. Téhéran, p. 437.

103. Cf. principalement le commentaire du I[er] *hadîth* du chapitre II du *Kitâb al-Hojjat* (sur les catégories des prophètes, des Envoyés et des Imâms) ; *Sharh,* pp. 445 ss.

penseur chez qui la foi gnostisque du shî'isme est la note fondamentale, est aussi spontanément un *Ishrâqî.* Qu'enseignait Sohrawardî en effet ? C'est qu'une expérience mystique, sans formation philosophique préalable, est en grand danger de s'égarer. Réciproquement, nous le rappelions encore ci-dessus, une philosophie qui ne tend ni n'aboutit à une réalisation spirituelle personnelle, est vanité pure. Tout le plan du « Livre de la Théosophie orientale » répond à cette exigence. A son tour, Mollâ Sadrâ, dans une page très dense de son commentaire de Kolaynî, situe la spiritualité des *Ishrâqîyûn* comme un entre-deux (un *barzakh)* qui conjoint et réunit la méthode des purs soufis, tendant essentiellement à la purification intérieure, et la méthode des philosophes tendant à la connaissance pure. Nous avons déjà fait allusion à deux reprises à cette page, tant elle nous apparaît d'une importance décisive pour la spiritualité de l'Islam iranien [104].

C'est une page dans laquelle, après avoir commenté la gnoséologie des saints Imâms et situé les différents degrés d'inspiration *(Ilhâm),* Mollâ Sadrâ s'arrête assez longuement sur la méthode spirituelle des soufis, pour observer ceci : « Quant aux hommes de réflexion et à ceux qui savent prendre la dimension des choses *(dhawû'l-i'tibâr),* ils ne dénient pas, certes, l'existence de cette méthode, ni la possibilité qu'elle conduise au but dans des cas exceptionnels, car il en fut ainsi pour la plupart des états spirituels vécus *(ahwâl)* par les prophètes et les *Awliyâ.* En dehors de ces cas, ils l'estiment scabreuse; ils jugent lente la maturation de ses fruits, et estiment improbable la réunion de toutes les conditions qu'elle présuppose... » Sa conclusion est finalement celle-ci : « Ce qui convient le mieux, c'est que le pèlerin vers Dieu *(al-sâlik ilâ'llâh)* fasse la synthèse des deux méthodes. Que son ascèse intérieure *(tasfîya)* ne soit jamais vide de méditation philosophique *(tafakkor) ;* et réciproquement que sa méditation philosophique n'aille jamais sans un effort de purification spirituelle. Ou mieux dit : que sa méthode spirituelle soit un *barzakh* (un entre-deux) qui conjoigne les deux méthodes *(bayna'l-tarîqayn),* comme telle est la voie que suivent les *Hokamâ' Ishrâqîyûn,* les théosophes orientaux. » C'est exactement la doctrine que professe Sohrawardî dans le prologue de son grand livre [105].

Cette position nous fait comprendre aussi pourquoi il est

104. Voir liv. I, n. 217, et liv. II, chap. VII *in fine ;* voir également la partie française de notre.éd. et trad. des *Mashâ'ir,* index s. v. *Ishrâqîyûn* (spiritualité des).

105. Cf. *Sharh... al-Kâfî, p.* 446 et *Hikmat al-Ishrâq* de Sohrawardî, pp. 10-13 de notre édition.

arrivé à Mollâ Sadrâ de s'exprimer avec sévérité à l'égard de certains soufis [106], ceux-là justement qui affectent de mépriser l'effort intellectuel, et qui, dans leur mépris de la philosophie, sont aussi aveugles que leurs opposés, les ignorantins de la religion légalitaire. En fait, Sadrâ Shîrâzî représente avec beaucoup d'autres, ce type de spirituel shî'ite qui, tout en parlant le langage technique du soufisme, n'appartient cependant à aucune *tarîqat* (congrégation) organisée, parce que le shî'isme, *'irfân-e shî'î,* est déjà *la* « tarîqat », la voie spirituelle, et que le lien de dévotion personnelle avec les saints Imâms est déjà le prélude de l'initiation.

A partir d'ici, nous pouvons entrevoir comment s'organise l'ensemble des grandes thèses caractéristiques du système de Mollâ Sadrâ, tout en nous limitant ici à mettre l'accent sur deux aspects fondamentaux. En premier lieu, nous dirons que la métaphysique de l'être, chez Mollâ Sadrâ, culmine en une métaphysique de la Présence qui, en s'exhaussant en une métaphysique du « témoignage », marque le sommet de la « philosophie prophétique ». En second lieu, de ce sommet même, on peut discerner la ligne qui, en conduisant à une métaphysique de l'Imagination active et de *l'imaginal,* culmine en une métaphysique de la Résurrection. Cette ligne continue, Mollâ Sadrâ nous la montrera lui-même en récapitulant en huit positions de thèses l'ensemble de sa doctrine *(infra* § 4). Nous rappellerons brièvement ici ce qu'il en est de sa métaphysique de l'être comme métaphysique de la Présence. Quant à sa métaphysique de la Résurrection, nous en relèverons les grands traits d'après la partie finale du grand commentaire que Mollâ Sadrâ a consacré au « Livre de la Théosophie orientale » de Sohrawardî. Puisque nous venons de l'entendre se réclamer expressément de la méthode spirituelle des *Ishrâqîyûn,* nous aurons ainsi relié l'un, à l'autre ces deux moments de la « théosophie orientale » comme moments privilégiés de la philosophie et de la spiritualité iraniennes.

La métaphysique de l'être instituée par Mollâ Sadrâ est « révolutionnaire », en ce sens qu'elle renverse la vénérable métaphysique des essences professée par Fârâbî, Avicenne, Sohrawardî et beaucoup d'autres « essentialistes ». Leur ontologie considérait qu'une essence, une quiddité *(mâhîyat),* est ce qu'elle est, immuablement, sans que ce verbe *être* impliquât

106. Principalement dans son *Kasr asnâm al-jâhilîya (supra* p. 55, n. 75); voir encore la partie française de notre édition et traduction des *Mashâ'ir,* pp. 93 ss., ainsi que le dense article de Seyyed Hosseïn Nasr, *Le Shî'isme et le soufisme, leurs relations principielles et historiques,* in *Le Shi'isme imâmite* (Colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968), Paris 1970, pp. 215-233.

l'idée d'existence, parce que l'on professait que l'existence n'est qu'une façon de considérer une essence, mais qu'elle ne lui ajoute rien, n'en étant pas constitutive. Mollâ Sadrâ inverse la perspective, et c'est ce qui lui permettra, dans son commentaire de l'œuvre de Sohrawardî, de donner la version « existentielle » de la métaphysique de l'*Ishrâq.* On trouvera dans la traduction et le commentaire que nous avons donnés du « Livre des Pénétrations métaphysiques » *(Kitâb al-mashâ'ir),* beaucoup plus de détails techniques que nous n'en pouvons donner ici. En particulier nous y avons indiqué combien est instructive la comparaison du vocabulaire de l'être en latin et en grec d'une part, en arabe et en persan d'autre part[107]. C'est sur une base de ce genre que seront à fonder les recherches d'ontologie comparée encore à venir, parce que dans leur perception première de l'être se dévoilent les. affinités ou les hétérogénéités entre les systèmes philosophiques et, à travers ces derniers, entre diverses cultures, voire entre les différentes régions d'une même culture.

Chez Mollâ Sadrâ, la métaphysique de l'être pose qu'aucune essence n'est antérieure à son acte d'exister. En étant *ce que* elle est, toute essence *est,* et c'est en fonction même de l'intensité de son acte d'être *ce que* elle est, que cette essence *est.* Cet acte d'être peut se situer à tous les degrés de l'échelle de l'être, depuis celui de l'existence mentale *(wojûd dhihnî)* jusqu'à tous ceux de l'existence extra-mentale : sensible, *imaginale,* intelligible. Puisque c'est son acte d'être qui détermine une essence, il s'ensuit qu'en fonction de ses actes d'être, une même essence, loin d'être immuable, est susceptible de passer par des degrés d'intensification ou d'affaiblissement, dont l'échelle est pratiquement illimitée. D'où, le mouvement se trouve introduit jusque dans la catégorie de la substance, ce qui entraîne la doctrine caractéristique du « mouvement intrasubstantiel » *(harakat jawharîya).* Nous n'avons donc plus ici, comme chez les philosophes ses prédécesseurs, un royaume des essences immuables On peut parler chez Mollâ Sadrâ d'une mobilité, d'une *in-quiétude de l'être,* qui se propage d'une extrémité à l'autre de l'échelle des êtres, et partant, de l'aptitude d'une essence à passer par un cycle de *métamorphoses,* dont les étapes marquent autant de plans d'univers.

Prenons, par exemple, la notion de *corps.* Pour comprendre ce qui en constitue l'essence, il ne faut pas en limiter l'acte d'être au seul plan du monde physique de la perception sensible. Il faut

107. Voir sur ce point notre introd. aux *Mashâ'ir,* pp. 62-79 (sur « le vocabulaire de l'être »), et l'index s. v. *être,* ainsi que notre communication sur *Philosophie prophétique et métaphysique de l'être en Islam shî'ite* (Actes du XIIIe Congrès des Soc. de philos, de langue française), Neuchâtel 1966, pp. 24-30.

le considérer depuis l'Élément simple (ce mot désignant essentiellement dans la physique traditionnelle un état qualitatif), ensuite à travers les métamorphoses successives qui le conduisent de l'état minéral à l'état végétal, puis à l'état animal, puis à l'état de corps vivant et parlant, capable de comprendre les réalités spirituelles. Il y a un corps matériel, mais il y a aussi un corps psychique et un *corps spirituel (caro spiritualis).* Nous verrons plus loin que chacun de ces deux derniers est le « temple » d'une palingénésie et d'une résurrection future, dont l'homme décide, au cours de la vie terrestre présente, s'il y sera apte, ou s'il retombera vaincu au-dessous de lui-même [108].

Il y a donc comme un immense élan de l'être, depuis les profondeurs inorganiques jusqu'à l'éclosion de la forme humaine terrestre, et ensuite au-delà de celle-ci, parce que l'être humain, dans son acte d'exister à ce monde-ci, est encore un être intermédiaire. C'est pourquoi ne nous y trompons pas : la vision de Mollâ Sadrâ porte beaucoup plus loin, et est dirigée dans un autre sens, que l'évolutionnisme passé en Occident à l'état de dogme. Car pour celui-ci, tout s'accomplit dans le sens horizontal linéaire, à un seul et même plan de l'être. On parle à tort et à travers du « sens de l'histoire » en oubliant un peu trop que pour en parler il faut au moins disposer d'une eschatologie. La mobilité de l'univers de Mollâ Sadrâ et de tous nos penseurs, n'est pas celle d'un monde en *évolution,* mais celle d'un monde en *ascension.* L'orientation de ce monde dans le sens vertical, en style gothique, pourrait-on dire, correspond à l'idée du *Mabdâ'* et du *Ma'âd,* l'Origine et le Retour, par lesquels la *métahistoire* fait irruption dans notre monde.

Avec cette irruption de la *métahistoire,* comme avec l'exemple de la notion de corps dont les métamorphoses illustrent cet élan ascensionnel de l'être, nous avons du même coup les éléments nécessaires pour suggérer tout ce qui différencie la métaphysique « existentielle » de Mollâ Sadrâ à l'égard de 1' « existentialisme » de nos jours. Nous avons analysé plus longuement ailleurs les textes où la notion d'existence, chez Sadrâ, s'élucide en celle de Présence, si bien que le degré de l'acte d'être, de l'exister *(wojûd),* se définit en fonction de la Présence *(hozûr)* [109]. Comme notre shaykh l'explique, le ciel astronomique, par exemple, n'est pas *présent* pour la Terre (la masse tellurique) ; rien de ce qui appartient au monde du phénomène (à la matière, à l'étendue, au volume corporel, à la distance spatiale) ne peut être présent

108. Sur cette ascension de la notion du corps, cf. principalement *Sharh... al-Kâfî,* pp. 272-273, le long exposé intitulé *Tahqîq 'arshî wa Tawhîd mashriqî;* cf. également *infra* les §§ 4 à 6 et n. 149.

109. Voir notre introd. aux *Mashâ'ir,* pp. 70-79, et l'index s. v. *présence*.

à quelque chose d'autre. Un être n'est présent à soi-même, n'est présent à un autre, et un autre ne lui est présent, bref il n'y a présence d'un être à soi-même et à un autre que dans la mesure où cet être se « sépare » *(tajrîd)* des conditions de ce monde soumis à l'étendue, au volume, à la distance, au temps chronologique. Mais plus il s'en sépare, plus il se sépare de ce qui conditionne l'absence, l'occultation, la mort; par conséquent aussi, plus il se libère des conditions de l'être qui est destiné à finir, de « l'être-pour-la-mort ». Pour Mollâ Sadrâ et tous les *Ishrâqîyûn,* plus intense est le degré de Présence, plus intense est l'acte d'exister; et dès lors aussi, plus cet exister est exister, acte d'être, *pour au-delà de la mort,* car aussi plus un être comble ainsi son « retard » *(ta'akkkhor)* sur la Présence totale. Toute la philosophie de la Résurrection, chez notre shaykh, explicite cette intuition fondamentale.

Parce que sa métaphysique de l'être est une métaphysique « existentielle » donnant la primauté à l'existence sur l'essence, elle culmine dans cette notion de Présence qui est *eo ipso* l'acte d'être d'un être spirituel (une chose n'est pas « présente » à une chose). Parce que cette métaphysique est prémunie contre tout « réflexe agnostique », et qu'elle dispose d'un univers de l'être hiérarchisé en une ample série de degrés et de mondes, sa notion de Présence ne peut absolument pas signifier un privilège quelconque pour la « présence à ce monde-ci ». Loin de là, cette métaphysique libère l'homme de ce monde-ci, parce que ce monde est incompatible avec l'acte d'une Présence vraie. La Présence, au sens de Mollâ Sadrâ, est, certes, elle aussi, une présence « engagée », comme il est à la mode de dire de nos jours. Mais c'est une Présence engagée, *hic et nunc,* par-delà et au-delà de la mort, pour un devenir posthume dont il sera question plus loin ici, et dont il est beaucoup moins « à la mode » de parler de nos jours. Cette Présence est préservée de succomber aux pièges de l'histoire apparente de ce monde-ci, parce qu'il n'y a d'engagement total, au sens vrai, qu'envers ce qui appartient à la méta-histoire. Cet engagement, un être ne peut l'assumer que si lui est révélée sa « dimension polaire », ce qui *eo ipso* fait d'ores et déjà de son acte d'exister un acte de présence aux mondes au-delà de la mort. C'est qu'aussi bien l'existence à ce monde-ci n'émerge pas d'une antériorité de néant. Sadrâ se réfère expressément au texte où Ibn Babûyeh affirme la croyance shî'ite générale en la préexistence, celle des Esprits préexistant aux corps. L'échelle de l'être et l'ampleur des Présences qu'englobe la « connaissance présentielle » *('ilm hozûrl)* n'ont point la même mesure dans cette métaphysique traditionnelle que dans une philosophie paralysée par l'agnosticisme. Pour un Mollâ Sadrâ, tous les

postulats de cette dernière n'auraient d'autre sens que d'aggraver le « retard » d'un être, de le contraindre à rester en arrière de soi-même. Il semble que nous soyons assez loin de ce qui s'appelle aujourd'hui « existentialisme ».

Y a-t-il des arguments philosophiques à échanger pour se convaincre les uns les autres en pareil domaine ? Nous n'osons le croire. Il s'agit de données immédiates que l'on perçoit ou que l'on ne perçoit pas. Aucune dialectique n'y peut rien changer, et l'analyse phénoménologique doit y être d'autant plus attentive. La notion de Présence implique, avons-nous dit, celle de témoin, *shâhid.* Le témoin oculaire, c'est quelqu'un qui est « présent à », quelqu'un qui a la vision directe. Sohrawardî professait déjà que, si l'on fait confiance, en astronomie, au témoignage des observations faites par un Hipparque et un Ptolémée, il convient également de faire confiance au témoignage de ceux qui ont pénétré dans le *Malakût.* La métaphysique de la Présence, chez Mollâ Sadrâ, s'amplifie en une métaphysique du témoignage qui culmine en l'imâmologie, au sommet de la philosophie prophétique, l'imâmologie étant par excellence une théosophie testimoniale. Nous avons entrevu ce sommet déjà précédemment (liv. I, chap. VII, 4). Qu'il suffise ici d'en rappeler les voies d'accès ménagées par Mollâ Sadrâ [110].

Une des qualifications par excellence que les *hadîth* confèrent aux douze Imâms, c'est celle de « Témoins de Dieu ». Comme tel, chacun des douze Imâms assume une double fonction : envers Dieu à qui il est présent et qui est présent par lui aux hommes, et envers les hommes pour lesquels Dieu est présent par lui, de même que les hommes sont présents par lui à Dieu [111]. L'existence comme Présence, la Présence comme union *sui generis* du sujet connaissant et de l'objet connu, telle est l'intuition qui permet à Mollâ Sadrâ d'approfondir le sens de cette double Présence simultanée de l'Imâm, et par là de situer l'imâmologie shî'ite et la personne des Douze Imâms, non plus seulement au niveau de leur apparence terrestre et de leur apparition historique, mais au niveau de leur essence métaphysique comme Témoins éternels de Dieu. La métaphysique de la Présence éclôt en une métaphysique du témoignage des Témoins de Dieu, c'est-à-dire de ces témoins présents à Dieu, par lesquels Dieu est *présent aux hommes* et par lesquels les hommes sont *présents à Dieu* (l'idée même de la *walâyat* dessine et referme ce cercle).

110. *Ibid.,* pp. 81 ss., 186 ss. et l'index s. v. *témoignage, témoin.*
III. Cf. notre étude *Face de Dieu et Face de l'homme* in Eranos-Jahrbuch XXXVI, 1967, pp. 165-228, menée principalement d'après l'œuvre de Qâzî Sa'îd Qommî dont l'imâmologie, sur ce même thème, recroise celle de Mollâ Sadrâ; cf. encore *infra* chap. 11:, 2.

Et c'est cela qui donne toute sa signification à la sentence : « Celui qui meurt sans connaître son Imâm, meurt de la mort des inconscients. »

C'est à ce titre même que les Imâms sont également qualifiés comme étant simultanément les Trésoriers et les Trésors de la science divine, c'est-à-dire comme étant à la fois l'organe et l'objet de la connaissance divine. En effet, tout ce qui est objet de sa connaissance, l'Être Divin le connaît en se connaissant soi-même, c'est-à-dire comme connaissance de soi-même. Ce que l'Être Divin connaît ainsi, ce sont les formes des êtres : de même qu'il connaît les êtres de la cosmogenèse par leurs Anges, de même c'est par les Imâms et les *Awlîyâ* qu'il connaît les êtres accomplissant leur Retour vers lui (ce parallélisme est essentiel) [112]. La connaissance que le gnostique *('ârif)* a de l'Imâm, n'est pas la simple connaissance de sa personne extérieure en sa manifestation physique; cette connaissance, n'importe qui en est capable. Connaître vraiment l'Imâm, c'est être présent à la présence de l'Imâm comme Témoin de Dieu. La présence à Dieu de ce Témoin de Dieu signifie la présence de Dieu à soi-même dans cet Adam éternel, dans le secret, l' « ésotérique », de la « Réalité mohammadienne » qui est la *théophanie* primordiale, cette autoprésence étant *eo ipso* l'éclosion de l'être manifesté au niveau spirituel. Par là même, être présent à l'Imâm c'est donc bien être présent par lui à ce Dieu à qui il est lui-même présent comme en étant le Témoin, à ce Dieu qui *eo ipso* est présent par lui à quiconque est présent à ce Témoin et à qui ce Témoin est présent. Faute de prendre conscience que c'est par et dans ce Témoin que le *Deus absconditus* est *Deus revelatus,* c'est-à-dire faute d'avoir conscience que ce Témoin, l'Imâm, est la forme et le contenu de toute connaissance humaine de Dieu, le monothéisme, réduit dès lors à un monothéisme abstrait, tombe dans le piège de l'idolâtrie métaphysique, en confondant le Témoin avec celui pour qui témoigne et répond ce Témoin, et qui n'est accessible que dans le témoignage que, dans ce Témoin, il se rend à lui-même.

Il est dès lors facile de comprendre comment, en vertu de cette réciprocité des Présences, l'Imâm devient, dans la spiritualité de Mollâ Sadrâ, le Témoin et Guide intérieur *(Hojjat bâtina).* C'est pourquoi, à la célèbre sentence déclarant : « Celui qui se connaît *soi-même* connaît son Seigneur », nous avons déjà vu se superposer, comme en transparence, cette autre formule : « Celui qui connaît *son Imâm* connaît son Seigneur. » De son côté la mystique de Najm Kobrâ nous a initiés à la

112. Pour tout ce qui suit, cf. *Sharh... al-Kâfî,* p. 475.

notion du maître intérieur, du Guide invisible *(shaykh al-ghayb, ostâd ghaybî),* de même que l'herméneutique et le vocabulaire de Semnânî nous conduisaient précédemment à employer l'expression « l'Imâm de ton être ». Nous ne faisions que devancer ce que l'imâmologie nous montre ici, à savoir comment elle est elle-même le fondement et le secret de sa propre intériorisation. Le lien entre la philosophie prophétique de Mollâ Sadrâ et la spiritualité shî'ite se révèle en profondeur. La métaphysique *ishrâqî* de la Présence culmine en une métaphysique de l'Imamat comme Présence divine à l'homme, présent lui-même à son Témoin et Guide intérieur; les Imâms, comme Témoins, *sont* cette Présence. Nous verrons plus loin Qâzî Sa'îd Qommî conduire une analyse toute semblable à partir d'un autre thème également fourni par les *hadîth.*

Nous disions, il y a quelques pages, que de l'imâmologie comme sommet de la philosophie prophétique, l'on pouvait entrevoir la ligne continue qui conduit à la métaphysique de la Résurrection. Or, nous venons de lire que l'Imâm est le Témoin que Dieu regarde et par qui il regarde : c'est par son « Imâm intérieur » qu'il connaît son fidèle. C'est par les Imâms qu'il connaît, regarde, les êtres qui accomplissent leur Retour vers lui. Or, ce Retour, c'est cet élan ascensionnel de l'être, cette *in-quiêtude* qui mobilise les êtres à tous les degrés de la hiérarchie de l'être, et dont Mollâ Sadrâ a voulu rendre compte par le développement de sa métaphysique « existentielle », en ouvrant à l'acte d'être de chaque être le cycle de ses métamorphoses. Le présent « cycle de la *walâyat* », dont nous rappelions de nouveau ci-dessus la fonction dans la philosophie prophétique du shî'isme, marque la phase de ce Retour correspondant à l'état de l'humanité présente. L'Imâm étant l'Homme Parfait *(al-Insân al-kâmil),* l'Adam au sens vrai, l'Adam métaphysique *(Adam al-haqîqî),* on décèle entre l'imâmologie et l'anthropologie dont elle est la forme suprême, une connexion dont la philosophie de la Résurrection nous livre précisément le secret, l' « ésotérique ». Ce sera le thème de recherches à venir que d'expliciter le mode et le sens de cette connexion. Ici, l'on voudrait simplement esquisser la métaphysique de la Résurrection, telle qu'elle se dégage des *Gloses* magistrales que Mollâ Sadrâ a écrites en marge de la « Théosophie orientale » de Sohrawardî. Avec les thèses fondamentales de sa métaphysique de l'être, cette métaphysique de la Résurrection fait intervenir deux autres positions de thèses caractéristiques de la doctrine de Sadrâ Shîrâzî : celle concernant l'Imagination active et celle concernant le monde *imaginal.*

3. - *Vers une métaphysique de la Résurrection*

L'ensemble des *Gloses* de Mollâ Sadrâ sur le « Livre de la Théosophie orientale » de Sohrawardî forme un ouvrage compact (l'édition typographique ne demandera pas moins- d'un fort volume de quelque six cents pages). Le titre ne doit pas faire illusion : sous l'annonce modeste de gloses, scholies, annotations marginales *(hashîyât, ta'lîqât),* Sadrâ Shîrâzî présente en fait une œuvre monumentale très personnelle. Si certaines de ces *Gloses* n'ont que quelques lignes, d'autres ont l'ampleur et l'importance d'une « leçon magistrale » complète, où le commentateur traite à fond le texte de Sohrawardî, presque toujours avec le souci de marquer une position personnelle, laquelle peut comporter toutes les nuances, depuis l'adhésion admirative jusqu'à la réserve et la critique. Peut-être avons-nous là le texte de leçons professées par Mollâ Sadrâ, soit pendant sa période de Shîrâz, soit antérieurement.

Ces *Gloses* commencent dès le début du livre Ier de la première partie de l'ouvrage du *shaykh al-Ishrâq,* et s'achèvent avec la fin du livre V et dernier de la seconde partie. Nous avons dit ailleurs notre espoir d'une prochaine édition critique, et décrit comment elles se présentent dans la seule édition lithographique qui en ait été donnée jusqu'ici[113]. Je rappellerai seulement ici qu'ayant eu à élaborer spécialement les *Gloses* de la seconde partie, qui est la partie caractéristique de l'ouvrage de Sohrawardî, il me fallut, pour la commodité des références, compter ces *Gloses* et leur donner d'un bout à l'autre une numérotation continue. J'ai obtenu ainsi pour l'ensemble des *Gloses* de la première et de la seconde partie, un total de six cent

113. Cf. déjà notre étude publiée dans les « Mélanges offerts à Gershom Scholem » (*supra* p. 55, n. 75). Nous avons consacré une année de cours (1960-1961), à l'École des Hautes Études, au *livre V de* la « Théosophie orientale » de Sohrawardî, cf. *Annuaire de la Section des Se. Relig.,* 1961-1963, pp. 73 ss. Le commentaire de Mollâ Sadrâ sur le *livre V* fut repris encore dans un cours donné à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran (automne 1961). Le meilleur texte des *Gloses* de Mollâ Sadrâ dont nous ayons disposé est celui qui est reproduit en marge de l'éd. lith. de *Hikmat al-Ishrâq* de Sohrawardî, Téhéran 1315. Nous avons disposé en outre du ms. Téhéran, Majlis 2744, copie datée de 1260 h., 227 folios (20 X 11 cm), soit 454 pages de 25 lignes chacune {*naskhî* persan), mais la qualité du texte y est nettement inférieure à celle du texte lithographie. Cf. notre introduction aux *Mashâ'ir,* p. 40, bibliogr. n° 37. Nous espérons que M. S. J. Ashtiyânî pourra nous donner quelque jour l'édition critique de ces *Gloses.* De notre côté, nous conservons l'espoir de donner, dans un délai raisonnable, la traduction française du texte de la « Théologie orientale » de Sohrawardî et celle des *Gloses* de Mollâ Sadrâ.

quarante-six gloses, réserve faite d'une marge d'erreur possible, mais qui ne devrait pas excéder quelques unités. Dans toutes les références données ici au cours des pages qui suivent, le chiffre qui accompagne chaque *Glose* réfère donc à cette numérotation (nous indiquons également chaque fois la page correspondante dans l'ancienne édition lithographiée, et éventuellement la page du texte de Sohrawardî dans notre propre édition, désignée par les initiales *H.I.).* Toutes les *Gloses* auxquelles nous nous référons ici se rapportent au livre V de la seconde partie de la « Théosophie orientale », livre traitant essentiellement de l'eschatologie et de la résurrection.

Nous suivrons le fil de ces *Gloses* à la façon d'une rhapsodie, parce que c'est une rhapsodie qu'elles constituent, plutôt qu'une construction systématique. Pourtant, les leçons du maître de Shîrâz progressent, s'amplifient, s'enrichissent des thèmes qui lui sont chers, au fur et à mesure que les appelle le texte de Sohrawardî. Ce texte, au début du livre V, le met tout d'abord en présence du thème de la transmigration *(tanâsokh)* ; Mollâ Sadrâ dira en quel sens il juge la transmigration impensable, et en quel sens on peut interpréter les anciens Sages, tels Pythagore et Platon, qui la professaient.

Mais un problème plus urgent l'absorbe. Par les penseurs qui l'ont devancé dans le temps en Islam, Mollâ Sadrâ se trouve mis en présence d'un choix : ou bien comprendre la résurrection comme *ma'âd jismânî,* c'est-à-dire, avec les théologiens littéralistes, au sens matériel d'une résurrection du corps physique élémentaire; ou bien l'entendre au sens purement spirituel d'un *ma'âd rûhânî,* avec les philosophes de l'école avicennienne.

Nous verrons alors Mollâ Sadrâ refuser le dilemme, renvoyer dos à dos les théologiens et les philosophes, Ghazâlî aussi bien qu'Avicenne, et expliquer pourquoi les uns et les autres ont échoué devant une « philosophie de la Résurrection ». Il leur a manqué une ontologie de 1' « intermonde » auquel Sohrawardî fut le premier à faire place dans un schéma philosophique, car il leur a manqué l'organe de préhension et de compréhension de cet intermonde, à savoir cette Imagination active dont Ibn 'Arabî montre à tant de reprises la valeur noétique irremplaçable. Et partant, il ne leur a pas été possible de concevoir ce qu'est en vérité le « corps de résurrection », le corps acquis *(jism moktasab)* et configuré par les puissances spirituelles de l'homme et à leur image, *caro spiritualis.* Aussi les citations d'Ibn 'Arabî prennent-elles ici une signification prépondérante.

Mais dans toutes les démarches de sa pensée, Mollâ Sadrâ reste fidèle à la règle d'or qu'il explique admirablement ailleurs, nous l'avons vu, dans le prologue de son grand commentaire

sur le livre III du *corpus* de Kolaynî (le *Kitâb al-Hojjât),* livre dont les *hadith* concernent spécialement la prophétologie et l'imâmologie du shî'isme. C'est principalement lorsqu'ils abordent un thème tel que la résurrection, que Mollâ Sadrâ et ses confrères nous montrent combien leur reste étrangère la funeste séparation qui, en Occident, remonte jusqu'à l'époque de la scolastique médiévale, entre philosophie et théologie.

C'est que Révélation qorânique et connaissance philosophique sont inséparables pour une vision qui, dépassant le niveau auquel nous avons pris l'habitude de séparer l'une de l'autre théologie et philosophie, se maintient au plan supérieur qui les conjugue, et que l'on désigne comme *'irfân* ou théosophie mystique. Nous avons déjà entendu Mollâ Sadrâ énoncer, en termes lapidaires, la loi métaphysique qui, à ce niveau supérieur, les rend inséparables : la Révélation divine est la lumière qui *fait voir;* la méditation du philosophe, c'est la lumière qui *voit.* Se passer de la première, avec certains mo'tazilites extrémistes, c'est errer dans la nuit. Se passer de la seconde, avec le pieux agnosticisme des littéralistes, c'est rester aveugle. *'Irfân,* la théosophie mystique, c'est « Lumière sur Lumière ». C'est pourquoi, jamais ne surgira ici l'ombre de l'idée averroïste latine de la « double vérité ». Celui qui perçoit les différents plans de l'être, est capable de percevoir, à son niveau propre, une vérité *spirituelle* qui est, comme telle, à ce niveau justement, la vérité *littérale* de l'eschatologie, celle du Qorân comme celle des *hadith* du Prophète et des saints Imâms. Et Mollâ Sadrâ l'a formulé expressément : tel fut en Islam le charisme propre de la théosophie shî'ite. C'est un enseignement où il nous reste encore beaucoup de choses à explorer [114].

Une douzaine de *Gloses* au début du *livre V* révèlent déjà l'intention dominante et acheminent vers un même but. Ces *Gloses* représentent essentiellement l'effort du penseur pour situer une ontologie de l'*intermonde,* comme *symbolisant avec* l'univers sensible et avec l'univers intelligible. Car il dépend de cette ontologie que les textes de la Révélation divine concernant l'eschatologie, puissent être entendus selon leur vérité spirituelle *(haqîqat),* mais une vérité spirituelle qui, perçue par l'organe approprié au plan de l'être auquel les indications divines se rapportent, en sera *eo ipso* la vérité à la fois symbolique et littérale. La fonction du symbole n'est nullement à confondre, comme on le fait trop souvent, avec l'allégorie. C'est un point

114. Cf. notre étude *De la situation philosophique du shî'isme,* in la revue *Le Monde non-chrétien* (Paris 1964).

sur lequel il y a eu maintes fois occasion d'insister ici. L'allégorie se maintient sur le même plan d'être et d'évidence que celui de la perception commune. L'exégèse allégorique exténue et dénature les événements visionnaires, parce qu'en fait elle est incapable de comprendre la *réalité* d'événements autres que les événements sensibles. Elle est, par excellence, l'œuvre de penseurs rationalistes, mo'tazilites extrémistes et autres. De leur côté, les théologiens littéralistes montrent la même impuissance à s'élever à un plan de perception supérieure. Si l'allégorisme est une fuite, le littéralisme est la chute dans l'absurde. En revanche, il arrive que par routine l'on désigne comme « allégorique » une exégèse qui a toutes les vertus et les mérites de l'exégèse symbolique.

Celle des *Gloses* de Mollâ Sadrâ qui, dans notre numérotation continue, porte le n° *567,* forme une ample « leçon d'introduction » au *livre V* de la seconde partie du « Livre de la Théosophie orientale » de Sohrawardî [115]. Cette leçon prépare l'établissement d'une doctrine eschatologique de la puissance imaginative dont le corollaire est l'existence, avec ses lois propres, du *mundus imaginalis* comme intermonde, c'est-à-dire du monde dont la *réalité* est perçue en propre par la puissance imaginative. La position initiale peut être récapitulée ainsi : comment entendre toutes les données eschatologiques du Qorân, le paradis et l'enfer, en un mot l'idée même du *ma'âd jismânî,* la résurrection corporelle, sans tomber dans le littéralisme des théologiens non philosophes, ni dans l'allégorisme des philosophes rationalistes ? L'effort de Mollâ Sadrâ tendra essentiellement à discriminer l'idée de *tanâsokh* (transmigration) de l'idée de *ma'âd* (littéralement : le « retour »), dans leur acception courante, puis à montrer comment il faut entendre le *ma'âd,* de telle sorte que c'est alors l'idée même de *tanâsokh* qui en recevra une signification nouvelle et vraie.

Notre shaykh rejette l'idée de *tanâsokh* entendue comme le « transvasement » d'une entité spirituelle d'un corps à un autre; cette idée lui apparaît comme aussi infantile que le *ma'âd* des théologiens littéralistes. Au lieu de concevoir la forme humaine comme le « premier seuil » par lequel passe l'Âme dans sa *descente* au monde de la Matière [116], seuil à partir duquel, si elle vient à manquer le sens de son existence terrestre, elle poursuivra sa chute dans les cercles de la création inférieure,

115. Cf. notre édition de *Hikmat al-Ishrâq,* pp. 216 ss. ; la *Glose* 567 de Mollâ Sadrâ se trouve dans la lithographie de Téhéran 1315 h. 1., p. 476.

116. C'est la doctrine que Sohrawardî expose comme étant celle de *Bûdhâsaf* (Bouddha, Bodhisattva), cf. notre édition de *Hikmat al-Ishrâq,* § 230; les *Closes* 572-574 de Mollâ Sadrâ, lith. pp. 479-481.

Mollâ Sadrâ se représente la forme humaine comme étant l'extrême limite terrestre de la *remontée* de l'Âme depuis l'abîme des abîmes. La forme humaine est ainsi le seuil du *Malakût.* Le sens de l'eschatologie et l'idée de résurrection dépendent évidemment ici d'une conception gnostique de l'histoire de l'Âme, dont la dramaturgie reste à étudier en détail dans l'ensemble des œuvres de Mollâ Sadrâ.

Dans la *Glose* en question, l'argumentation commence par un recours tout provisoire à l'hylémorphisme péripatéticien. En termes d'hylémorphisme, chaque matière existe par sa Forme grâce à laquelle elle est en acte; réciproquement chaque Forme existe par et pour la matière qu'elle met en acte. L'idée que chacune puisse poursuivre une existence indépendante de l'autre, est impensable en termes péripatéticiens. Ceci dit, il y a lieu de se rappeler que le platonisme déjà latent dans la doctrine d'Avicenne, empêchait celui-ci de se mettre tout à fait en règle avec la définition péripatéticienne de l'Âme comme forme ou entéléchie (perfection) d'un corps organique ayant la vie en puissance, car l'Âme est d'abord une entité spirituelle se suffisant à soi-même. Mollâ Sadrâ pose, en conséquence, qu'une Forme peut avoir, non plus en tant que forme d'un corps organique mais en soi-même, une perfection et une manière d'être en acte par lesquelles elle se suffit à soi-même indépendamment de toute matière. Ou plutôt elle devient elle-même la propre matière des formes et images actualisées par elle[117].

Mais précisément dans ce cas, du fait que l'Âme, la Lumière *Espahbad*[118], fut unie passagèrement avec le corps matériel qu'elle eut à gouverner, il y a une certaine manière d'être-âme qui se trouve actualisée en elle. Certaines perfections de l'être-âme qui affectent son être foncier, sa substance même *(istikmâlât jawharîya),* sont désormais actualisées en elle, du fait d'avoir usé d'un corps humain terrestre comme instrument. Pour prendre l'idée du *tanâsokh* à la lettre, il faudrait donc concevoir que l'âme après avoir été âme humaine en acte, pût redevenir à l'état de puissance à l'égard du corps humain terrestre, et partant redevenir une âme humaine en puissance.

117. Cf. le beau texte du *K. al-Hikmat al-'arshîya* (Théosophie du Trône) de Mollâ Sadrâ, trad. dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran Mazdéen à l'Iran shî'ite,* Paris, 1961, pp. 257-265. Comme son titre l'indique, ce dernier ouvrage est l'amplification du thème traité 'ci.

118. Nous avons déjà signalé que ce terme *à'Espahbad,* provenant de l'ancienne chevalerie iranienne, signifie en propre « chef d'armée », et que transposé dans le lexique de Sohrawardî, on peut y voir une signification équivalant à la notion stoïcienne de l'*hegemonikon.*

11 s'ensuivrait qu'une Forme après avoir été Forme en acte pût redevenir forme en puissance, qu'une âme en acte redevînt âme en puissance. Ce qui est inacceptable.

En revanche l'idée de *ma'âd* n'implique pas la difficulté que l'on vient de mentionner, mais à condition de ne pas se représenter le *ma'âd* comme un « retour » de l'âme à un organisme physique, reconstitué en dehors d'elle, car on ne ferait que revenir ainsi à une variante de l'idée de *tanâsokh* [119]. Non, le corps de résurrection (le corps d'outremonde, *jism okhrawî),* c'est un corps que l'âme s'est constitué pour elle-même, le corps qu'elle a acquis *(jism moktasab)* en raison de son activité, de son amour, de ses comportements, de ses habitudes bonnes ou mauvaises. « Ce corps acquis est dans le même rapport avec l'âme que l'ombre avec ce qui projette l'ombre. » (II conviendra de comparer ici avec la doctrine de Semnânî, exposée ci-dessus, liv. IV, chap. IV, 5.)

Pour entendre le *ma'âd* en son sens vrai, et partant sa différence à l'égard du *tanâsokh,* il faut donc écarter toute représentation d'un transfert local et matériel, comme si l'âme se séparait d'un corps matériel pour se conjoindre avec un autre qui l'attendrait à la façon d'un réceptacle. Il faut se représenter quelque chose comme le passage d'un mode d'être à un autre mode d'être, par exemple le passage de l'*intellectus materialis* ou intellect en puissance, à l'état d'intellect et d'intelligé en acte.

On obtient ainsi la notion d'un « transfert quant à la substance » *(intiqâl jawharî)* qui est aussi bien l'idée de *métamorphose,* le « corps acquis » par l'âme représentant le nouveau mode d'être auquel elle est « transférée ». Il faut se représenter un processus continu de rénovation *(ittisâl tajaddodî),* une succession continue de métamorphoses de l'être *(akwân ittisâlîya).* On peut dire que l'idée authentique du *ma'âd* substitue à l'idée de transmigration celle de transsubstantiation, à l'idée de métensomatose *(tanâsokh)* celle de métamorphose. Tandis que l'idée d'un transvasement ou « transfert local » de l'âme implique d'insurmontables difficultés, en revanche la progression d'imperfection en perfection, d'intensité plus faible en intensité croissante, de ce monde-ci à un autre monde, non seulement n'offre rien d'impossible, mais est bel et bien l'idée d'une vérité éprouvée *(motahaqqaq).* C'est l'idée même de cette ascension de l'être humain, de degré en degré, de monde en monde,

119. Que l'idée de *resurrectio carnis* reconduise à une forme de *tanâsokh,* c'est précisément la raison pour laquelle Nâsir-e Khosraw se crut en droit d'adresser de si vifs reproches à Abu Ya'qûb Sejestânî. Cf. notre introduction à l'édition persane du *Kashf al-Mahjûb* de ce dernier (Bibliothèque Iranienne, I), Téhéran-Paris 1949.

que l'on verra reparaître encore plus loin *(Gloses 610, 620,629)* comme fondamentale chez Mollâ Sadrâ, et qui décèle l'affinité de sa pensée avec celle des théosophes néoplatoniciens en Occident, depuis la Renaissance.

L'anthropologie de Mollâ Sadrâ est en outre en affinité profonde avec celle de la gnose Ismaélienne [120]. Du fait de ses comportements, habitudes, œuvres pratiquées, se trouve actualisé pour chaque âme un mode d'être, un acte d'exister indépendant *(wojûd istiqlâlî)* du corps matériel qui se dissout et disparaît. Ce mode d'être qui est le corps acquis par elle, la met en affinité secrète de nature *(monâsabat fî'l-bâtin)* avec l'une de ces quatre catégories d'êtres : l'ange, le démon, l'animal, la bête féroce. Elle devient un être appartenant à l'une de ces catégories, et cela en tant qu'elle est une Forme pure, indépendamment de toute matière qui ait à la recevoir passivement, ou plutôt elle est alors elle-même, rappelons-nous plus haut, la « matière » de ces Formes actualisées en elle [121].

Peut-être même y a-t-il là, estime notre shaykh, le moyen d'entendre correctement ce qu'ont voulu dire Platon et ses prédécesseurs, lorsqu'ils parlent du transfert de l'âme à des corps d'animaux en affinité avec elle. Il faut entendre leurs propos comme autant de symboles référant à la « seconde naissance » ou « croissance » *(nash'at thâniya),* s'accomplissant dans l'outremonde, non pas en ce monde-ci (cf. ci-dessous, *Glose 629,* les trois croissances de l'être humain). C'est aussi bien de la même manière qu'il faut entendre les versets qorâniques interprétés parfois dans le sens du *tanâsokh* (41 : 20; 24 : 24 ; 6 : 38 ; 5 : 65; 17 : 99 etc.), de même que toutes les autres figures symboliques que présentent les *hadîth* [122].

Si l'on comprend donc l'idée du transfert comme s'accomplissant non pas en ce monde-ci mais dans l'outremonde, et partant comme consistant en une métamorphose du mode d'être, transfert quant à la substance *(intiqâl jawharî)* devenant le corps acquis *(jism moktasab),* non pas comme consistant en un déplacement local sensible, alors on entrevoit comment l'idée de transmigration, devenue celle de transsubstantiation,

120. Cf. notre *Étude préliminaire* à l'édition du *Jâmî' al-Hikmatayn* de Nâsir-e Khosraw (Bibliothèque Iranienne, vol. 3) Paris, Adrien-Maisonneuve 1953, pp. 130-122, sur le thème de l'homme comme ange ou démon en puissance.

121. Cf. *supra* p. 88, n.117. « Elle (l'âme humaine) est donc d'une part la *forme* des réalités matérielles de ce monde-ci, et d'autre part la *matière* des formes de l'outremonde ».

122. Nos références qorâniques, nou9 le rappelons, sont données d'après le type d'édition ayant généralement cours en Iran; la numérotation des versets y correspond à celle de l'édition Flügel.

rejoint celle de résurrection *(ma'âd),* l'une et l'autre comprises en leur sens vrai. C'est pourquoi, remarque Mollâ Sadrâ, l'on a pu dire qu'il n'est point de doctrine religieuse dans laquelle l'idée de *tanâsokh* ne soit enracinée.

Mais alors, il faut que notre schéma du monde nous ouvre un plan de l'être auquel cet événement soit littéralement vrai, non pas, certes, vrai de la littéralité qui serait celle de l'événement physique. C'est là précisément que les philosophes montrent leur impuissance : « Un sujet d'étonnement pour moi, déclare Mollâ Sadrâ, c'est qu'Avicenne, avec la puissance de son génie, ait bien été amené à concevoir que le sens caché dans la transmigration *(tanâsokh)* dont ont parlé les Piliers de la sagesse, tels que Platon, les Pythagoriciens, les disciples de Bozorgmehr, ce sont autant de symboles *(romûz)* et de paraboles *(tamthîlât)* de la doctrine prophétique, et que cependant Avicenne n'ait pas été en mesure de résoudre la question du *tanâsokh* par une analyse qui en dégageât le sens vrai *('alâ'l-tahqîq).* Et cela, parce qu'il ne s'était pas assimilé le sens authentique de la résurrection corporelle *(ma'âd jismânî),* d'une manière qui s'accordât à la fois avec la philosophie *(hikmat)* et avec la théologie *(sharî'at)* ». Et la raison pour laquelle il n'avait pu y atteindre, et par là même dut en rester à l'idée d'un *ma'âd* purement spirituel *(ma'nawî),* Mollâ Sadrâ va immédiatement la dégager.

Ce qui frappe le plus dans un passage d'une dissertation consacrée par Avicenne à la question du *ma'âd,* la *Risâlat al-azhawîya*[123], c'est la récurrence de l'expression *comme si;* tout le devenir posthume de l'homme est formulé en une philosophie du *comme si.* Parlant des qualités vicieuses qui subsistent dans les âmes postérieurement au corps, et qui sont leur châtiment même, Avicenne déclare : c'est *comme si* les âmes *(ka'-anna-hâ)* étaient encore *post mortem* dans les corps matériels. Et parce que l'existence de l'âme dans le corps ne consiste ni à lui être mélangée, ni à lui être simplement juxtaposée, mais à recevoir certains effets produits à partir des facultés organiques, tout en ne pouvant elle-même agir que sur son propre corps, il y a là même pour l'âme un double obstacle qui l'empêche de réaliser la perfection qui lui serait propre, de prendre conscience du désir et du plaisir qui correspondraient à son être propre. Lorsqu'elle n'a point surmonté cet état de choses, celui-ci subsiste en elle *post mortem.* On peut dire que

123. Sur ce traité d'Avicenne, cf. G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne,* Le Caire 1950, p. 256, n° 200 (dix-huit manuscrits); une édition en a été donnée par le shaykh Solaymân Donyâ, Le Caire 1368/1949. Cf. également Shaykh Aghâ Bozorg, *Dharî'a,* vol. II, p. 213, n° 834.

c'est alors *comme si* elle était encore dans le corps; *comme si* les effets qui la cernent, étaient alors pour elle des corps d'animaux ou de bêtes féroces; *comme si* l'âme vicieuse était placée *post mortem* dans un corps correspondant à ses propres vices.

Malheureusement l'accumulation de ces « comme si » ne suffit pas, ou plutôt ne tend même pas, à établir l'idée d'un corps parfaitement *réel,* sans être pour autant un corps matériel du monde physique élémentaire. Et Mollâ Sadrâ de conclure : « Telle est l'extrême limite à laquelle peut atteindre un philosophe qui ne professe pas l'existence d'un monde corporel *autre,* distinct de notre monde matériel physique ».

Ce qu'il faut donc établir pour comprendre en son sens vrai la résurrection corporelle, c'est l'existence de ce que Mollâ Sadrâ appelle ailleurs « matière spirituelle subtile » *(mâdda rûhânîya latîfa).* L'expression correspond à celle de *spissitudo spiritualis* (consistance, densité spirituelle) que. nous trouvons chez un platonicien de Cambridge au XVII[e] siècle, Henry More [124] (elle évoque également la *Geistleiblichkeit,* la « corporéité spirituelle », thème de prédilection du célèbre théosophe souabe F.C. Ötinger, disciple de Bœhme et de Swedenborg au xvm[e] siècle). Corollairement, il nous faudra disposer d'une cosmologie faisant place au royaume des corps subtils, à l'intermonde ou monde intermédiaire *(al-'âlam al-awsat),* la Terre céleste où sont les cités mystiques de Jâbalqâ, Jâbarsâ et Hûrqalyâ.

Sohrawardî est le premier qui ait déterminé, en termes philosophiques, la fonction de ce monde intermédiaire, pièce indispensable à la structure de la cosmologie et de l'eschatologie de la « théosophie orientale ». Ce n'est pas le monde des Idées platoniciennes *(mothol Iflâtûnîya),* mais un monde de Formes et d'Images substantielles et autonomes, décrites comme « en suspens » *(mo'allaqa).* Par ce terme technique on signifie qu'elles n'ont pas de substrat matériel *(la fî mahall),* dans lequel elles subsisteraient à la façon dont les accidents immanent dans un corps matériel (la couleur noire, par exemple, dans un corps noir). Elles subsistent à la façon des images dans le miroir (la substance du miroir n'étant pas le substrat de l'image). C'est un monde qui participe à la fois à l'intelligible et au sensible; un monde dont l'organe de perception propre est la faculté imaginative, le *mundus imaginalis* ou monde *imaginai ('âlamal-Mithâl)*[125].

Avec cette *Glose 567* que nous venons d'analyser et de com-

124. Cf. notre ouvrage *Terre céleste...* (cité *supra* n. 117), p. 257.

125. Pour l'ensemble de la question, nous nous référons de nouveau à notre étude sur « *Mundus imaginalis » ou l'imaginaire et l'Imaginal,* in « Cahiers inter-

menter, Mollâ Sadrâ inaugure comme par une « leçon magistrale » son commentaire du *livre V* de la « Théosophie orientale ». Les grands thèmes y sont amorcés. Déjà se nuance sa position à l'égard du *shaykh al- Ishrâq,* car il termine sa leçon en marquant un autre étonnement : Sohrawardî qui a si bien établi l'existence et la nécessité de l'intermonde, du monde subtil de l'Image et de l'Imaginai, ne semble pas comprendre le sens caché dans le *tanâsokh* des anciens Sages, de la même manière que lui, Mollâ Sadrâ, le comprend. Pourtant, on a l'impression que Sadrâ décèle chez Sohrawardî une interprétation fort proche de celle à laquelle il se rallie lui-même.

Pour en décider, il faudrait suivre dans le détail et pas à pas, le texte de Sohrawardî et le texte des leçons de Mollâ Sadrâ. Nous ne pouvons le faire ici. Mais cette « leçon inaugurale » va nous permettre de comprendre celles des *Gloses* sur lesquelles nous voudrions encore insister, notamment cette *Glose 616* où, avec beaucoup de clairvoyance, Mollâ Sadrâ montre le lien organique de sa philosophie de la résurrection avec l'ensemble de sa théosophie. Nous y verrons reparaître le cas d'Avicenne déjà bien situé ici, et nous verrons s'y préparer une autre *Glose* magistrale *(Glose 62g),* où Mollâ Sadrâ projette le devenir posthume de l'être humain en fonction de la triade qui le constitue : homme physique, homme psychique, homme esprit *(jism, nafs, rûh) ;* triade fondamentale d'autre part dans la Gnose chrétienne *(sôma* ou *sarx, psyché, pneuma),* mais abandonnée par l'anthropologie chrétienne officielle lors du II[e] Concile de Constantinople (869 A. D.).

Progressivement, va s'accentuer et se préciser la thèse qui, pour Mollâ Sadrâ, conditionne tout le reste : c'est que l'Imagination active (l'*Imaginatrice*) dont le rôle est déjà pressenti, est non pas une faculté organique liée au corps matériel et périssant avec lui, comme l'ont professé tant de philosophes, mais une faculté spirituelle que l'âme « emporte » avec elle ; l' *Imaginatrice* en est le *corps subtil* ou *imaginal.* D'où la prédilection avec laquelle Mollâ Sadrâ multiplie sur ce point les références à Ibn 'Arabî.

Relevons en passant les déclarations saillantes de certaines *Gloses* qui nous y préparent et nous y acheminent. C'est par

nationaux de symbolisme », 6, 1965, où nous avons montré la nécessité de recourir à un terme comme *imaginal. Un jism mithâlî* n'est pas un corps imaginaire, mais un corps *imaginal.* Voir aussi l'ensemble de nos deux ouvrages *Terre céleste (supra* n. 117) et *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,* Paris, Flammarion, 1958. Il vaut la peine de rappeler que dans son commentaire de *Hikmat al-Ishrâq,* c'est par ce *'âlam al-Mithâl* que Shahrazôrî interprète en détail l'eschatologie manichéenne. Sur la métaphysique de l'Imagination chez Mollâ Sadrâ, voir notre *Introduction* à *Anthologie I.*

exemple la *Glose 589* (lith. Téhéran, p. 491), très ample leçon, elle aussi[126], où dans un passage dont il nous est impossible d'analyser ici le contexte en détail, Mollâ Sadrâ observe : « Si l'on entend par *tajarrod* une séparation aussi bien à l'égard des corps sensibles qu'à l'égard des corps subtils *(ajsâm mithâlîya),* eh bien! il n'en peut nullement aller ainsi pour les âmes autres que celles des Parfaits en gnose et en pratique morale. Si l'on veut dire séparation à l'égard du corps matériel sensible, mais non pas à l'égard du corps subtil, alors l'opinion est valide. Nous avons en effet démontré ailleurs de manière apodictique que la faculté imaginative *(motakhayyila)* et représentative est indépendante et séparable du corps physique et du monde physique. Donc, une fois séparée de ce monde, l'âme a encore des perceptions de l'individuel et des sens qui ont conscience : une ouïe, une vue, un odorat, un goût, un toucher; elle a également une faculté motrice. Toutefois, tout cet ensemble est réductible à une faculté unique qui est l'Imagination active. Car toutes les facultés sensibles externes sont des ombres et des vestiges de ces facultés internes qui toutes reviennent au centre essentiel de l'âme, à l'âme elle-même. »

Dans un autre contexte (*Glose 592,* lith. p. 493)[127], discutant des positions respectives d'Alexandre d'Aphrodise, de Themistius et d'Avicenne quant à leur interprétation d'Aristote, Mollâ Sadrâ déclare avec force : « Il y a des âmes imparfaites qui n'ont pu atteindre la perfection des intelligibles ; il y a aussi des âmes qui ont pris la forme de croyances erronées. Décider que toutes ces âmes-là périssent, c'est là une thèse qui provient de ce que l'on ignore totalement : I) que la puissance imaginative est purement spirituelle *(tajarrod al-qowwat al-motakhayyila)* ; 2) qu'il existe un monde intermédiaire entre les deux mondes sensible et intelligible », c'est-à-dire ce *'âlam al-Mithâl* ou monde *imaginal* déjà mentionné ci-dessus.

C'est pourquoi il convient d'affirmer avec Sohrawardî que les « entités spirituelles *(mojarradât)* sont inanéantissables, et qu'elles se différencient les unes des autres par une différenciation spirituelle, en raison de la conscience que chacune a d'elle-même, en raison de leurs lumières et de leurs illuminations *(ishrâqât),* comme en raison de l'individuation propre à chacune, et qui résulte de la manière dont chacun dispose de la forteresse de son corps » (H. I., § 235).

126. *Glose* en marge du § 235 de notre édition de *Hikmat al-Ishrâq,* commentant les lignes où Sohrawardî déclare : « Quant à Platon et aux Sages ses prédécesseurs, ils ont professé la transmigration, bien qu'il y ait entre eux de nombreuses divergences concernant la manière de la comprendre. »

127. En marge du § 236 de *Hikmat al-hhrâq.* « Sache qu'il est inconcevable que la Lumière régente immatérielle soit anéantie après la destruction de la forteresse qu'elle gouverna. »

Autour de ce texte Mollâ Sadrâ développe une longue leçon *(Glose 610,* lith. p. 507) sur la triple conscience sensible, imaginative, spirituelle, correspondant aux trois degrés d'être constitutifs de l'être humain, lequel possède la sensibilité, l'imagination, l'intellection spirituelle (le corps, l'âme, l'Esprit). Déjà il y esquisse l'idée du *Mi'râj* de l'âme, son ascension depuis les profondeurs de l'être minéral jusqu'à la forme humaine avec et par laquelle elle s'élève jusqu'aux plus hautes sphères des hiérarchies spirituelles. Véritable remontée des Enfers qui est l'histoire des métamorphoses de l'Âme, jusqu'à ce qu'elle atteigne au monde de la réalité humaine *('âlam al-insânîya),* le « règne nominal ». De là, franchissant le seuil de la mort, elle franchit le seuil du *Malakût.* Une seconde, puis une troisième croissance marquent alors le devenir posthume de l'être humain, dont la durée correspond à des périodes cosmiques qu'annoncent les appels de la Trompette de Séraphiel (cf. ci-dessous *Glose 62g).* C'est sur cette perspective que se situe le *'âlam al-Mithâl.*

4. - *Le monde de l'Imagination spirituelle et le corps de résurrection*

Dans le chapitre m du *livre V* de la seconde partie du « livre de la Théosophie orientale », Sohrawardî traite spécialement du devenir posthume de l'homme et de l'état des âmes après leur séparation du corps matériel. Le § 244 (cf. notre édition, p. 229) envisage le cas de ceux qui, parmi les spirituels prennent rang parmi les « moyens », c'est-à-dire ceux des spirituels qui ont atteint la perfection en pureté intérieure, en « théosophie pratique », sans atteindre la perfection quant à la Connaissance, en théosophie spéculative. Si l'on se reporte à la classification des sages et des spirituels dans le prologue de la « Théosophie orientale », il s'agit ici de la troisième catégorie [128]. « Ceux-là, écrit le *shaykh al-Ishrâq,* s'échappent vers le monde des Images et Formes autonomes[129] qui ont pour lieu d'apparition *(mazhar)*

128. Cf. déjà précédemment liv. II, chap. II. Nous rappelons que, selon Sohrawardî, il y a cinq catégories de Sages théosophes : I) Le Sage également parfait en théosophie spéculative et en réalisation spirituelle, 2) Le Sage parfait dans la première, moyen ou faible dans la seconde. 3) Le Sage parfait dans la seconde, moyen ou faible dans la première. Selon que cette faiblesse va jusqu'à la carence totale en l'une ou en l'autre, on a les quatrième et cinquième catégories. Cf. *Hikmat al-Ishrâq,* § 5, pp. 11-12 de notre édition.

129. Sur ces *mothol rûhânîya mo'allaqa* du monde *imaginal,* « Images spirituelles en suspens », c'est-à-dire n'ayant pas de substrat matériel comme les

certains des *barzakhs* supérieurs (c'est-à-dire certains des corps célestes). Leurs âmes ont à faire exister *(îjâd)* ces Images et Formes spirituelles *(rûhânîya)* sans substrat, et elles en ont le pouvoir. Ainsi elles se rendent présentes certaines nourritures délectables, de belles formes, des sonorités exquises etc., de la manière dont elles le désirent. Et ces Formes sont plus parfaites que celles qui existent dans le monde de notre expérience sensible. Car les lieux d'apparition *(mazâhir)* et les supports de ces dernières sont imparfaits (étant de nature corruptible), tandis que les lieux d'apparition de celles-là sont parfaits. »

Sur ces quelques lignes, Mollâ Sadrâ va développer quelques points essentiels *(Gloses 613-616)* concernant sa doctrine de l'Imagination et la fonction essentielle de celle-ci pour toute la « philosophie de la Résurrection », car sans elles on en serait réduit aux impossibilités d'une interprétation littérale (au plan matériel sensible) des événements eschatologiques, ou bien aux inconsistances de l'interprétation allégorique qui les rationalise. Dans la dernière *Glose* de ce groupe *(Glose 616),* Mollâ Sadrâ nous conduit à comprendre comment la doctrine de la conscience imaginative est solidaire de toute sa théosophie.

S'attachant à l'idée de l'ascension posthume des âmes de Ciel en Ciel, que nos auteurs rapportent à Platon et dont nous trouvons un exposé chez les *Ikhwân al-Safâ* (l'Encyclopédie des « Frères au cœur pur »), Mollâ Sadrâ commence par remarquer *(Glose 613,* lith. p. 509) que le propre de ces Formes imaginales spirituelles, du fait qu'elles sont « en suspens », est de ne pas avoir besoin d'un substrat matériel auquel elles immanent; elles n'ont besoin que du sujet actif qui les produit *(fâ'il).* Elles subsistent par la puissance imaginative comme la forme de l'œuvre d'art subsiste par l'artiste, non pas comme l'accident subsiste par le substrat qui en est le réceptacle *(qâbil).*

Bien entendu, tel ne serait pas le cas, si l'agent producteur des Formes était une faculté psychique attachée à la matière physique, et ayant besoin pour les produire d'un instrument et d'un réceptacle matériels appropriés. Mais, si c'est une faculté immatérielle *(mojarrad),* qu'elle soit une Intelligence pure ou une Intelligence ordonnée au monde des Images, non pas au monde des choses matérielles, cette faculté n'a besoin pour produire Formes et Images ni d'un instrument ni d'un réceptacle appartenant à ce monde matériel. Ce dont cet agent n'a pas besoin pour *être,* il en est également indépendant pour *faire être.* Donc recourir à l'hypothèse des corps célestes comme réceptacles où les Âmes séparées feraient apparaître les Formes produites par elles, est une hypothèse superflue, puisque ces Formes subsistent par leur agent *(fâ'il),* non point par un réceptacle *(qâbil).*

accidents, mais des lieux d'apparition *(mazhar)* où elles sont « en suspens » comme dans un miroir, cf. la suite du présent paragraphe, et *Hikmat al-Ishrâq,* pp. 229-232, 234, 240.

Certes, il est licite de dire que le rang de certaines âmes humaines est analogue au rang de l'Âme qui gouverne tel ou tel Ciel, que le rang de certaines autres est analogue au rang de l'Âme dont le Ciel est au-dessous ou au-dessus de celui-là. On dira, par exemple, que Jésus est « dans le IVe Ciel » (le Ciel du Soleil), et que "Moïse est dans le VIe Ciel (Ciel de Jupiter). Il reste que le *Mi'râj* est une ascension aux Cieux de l'Âme, aux Cieux spirituels de Hûrqalyâ, non pas un exploit d'astronaute lancé dans l'espace physique.

L'enseignement eschatologique est donc orienté dès l'origine sur la doctrine de l'Imagination comme faculté purement spirituelle, constituant en quelque sorte le corps subtil de l'âme avec sa « physiologie » propre, et partant sur l'existence du monde autonome des Images et de *l'Imaginal,* intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible, monde sans lequel on ne pourrait expliquer ni les expériences visionnaires, ni le sens spirituel des Révélations divines, ni la résurrection[130]. C'est ce que vont expliquer les *Gloses* suivantes. « Les âmes ont le pouvoir de faire exister ces Images, déclare Sohrawardî ». « Celui qui aura vraiment compris ce thème, écrit Mollâ Sadrâ, comme l'exige la compréhension de son sens vrai, celui-là pourra établir la thèse de la résurrection corporelle *(ma'âd jismânî)* sans difficulté ni fatigue » *(Glose 614,* lith. p. 509). La déclaration est d'une extrême importance; tout le sens du devenir posthume de l'être humain en dépend.

La thèse ainsi formulée, notre shaykh lui donne le développement suivant *(ibid.).* De même que, selon sa puissance intellective recevant les intelligibles en acte, l'âme est indépendante du corps physique matériel, de même selon sa puissance imaginative *(qowwat motakhayyila)* et ses opérations imaginatives *(afâ'il khayâlîya),* l'âme en est également indépendante. Aussi, lorsqu'elle se sépare de ce monde, comme elle continue d'avoir à son service son Imagination active, elle peut percevoir par soi-même, par sa propre essence et par cette faculté, des choses concrètes dont l'existence, telle qu'elle est actualisée dans sa connaissance et dans son imagination *(wojûdohâ'l-'ilmî wa'l-khayâlî),* constitue simultanément la forme d'existence concrète de ces choses. C'est qu'alors toutes ses puissances sont

130. Sur cette triple fonction de l'intermonde, cf. l'ensemble des références données *supra* p. 92, n. 125.

rassemblées et concentrées dans une faculté unique qui est l'Imagination active. Et parce qu'elle a cessé de se disperser aux différents seuils qui sont les cinq sens du corps physique, et cessé d'être sollicitée par le soin de ce corps physique en proie aux vicissitudes du monde extérieur, alors la perception imaginative peut enfin montrer sa supériorité essentielle sur la perception sensible.

« Toutes les facultés de l'âme sont alors devenues comme si elles étaient une faculté unique, laquelle est la puissance de configurer et de typifier *(taswîr* et *tamthîl) ;* son imagination est devenue elle-même perception sensible ; sa vue imaginative *(basar khayâlî)* est elle-même sa vue sensible *(basar hissî).* De même son ouïe, son odorat, son goût, son toucher, tous ces *sens Imaginatifs* sont eux-mêmes des facultés sensibles. Car si *extérieurement,* les facultés sensibles sont au nombre de cinq, ayant chacune leur organe localisé dans le corps, en fait, *intérieurement,* toutes constituent une unique *synaisthesis (hiss moshtarik, sensus communis).* » C'est toute la « physiologie » du corps subtil et du corps de résurrection qui est ainsi esquissée.

Il est significatif qu'à ce moment même Mollâ Sadrâ réfère à la doctrine des *Animae caelestes* chez Avicenne, nommément à un texte des *Ta'lîqât.* Ces « Âmes célestes » ce sont les *Angeli caelestes* qui entraînent leur Ciel respectif dans leur mouvement d'amour vers l'Intelligence dont elles émanent (les *Angeli intellectuales).* Or, ces *Animae caelestes* sont dépourvues de sens externes, mais elles possèdent en revanche l'Imagination active à l'état absolument pur et parfait, parce qu'elle est exempte, chez elles, des désirs et des extravagances que les sens introduisent dans l'Imagination.

C'est par l'exemple des *Animae caelestes* qu'il faut comprendre l'activité des *Animae humanae* restituées à leur état propre, et comprendre l'influence que les premières peuvent avoir sur les secondes. Nous pouvons, pour notre part, comprendre également ce que signifie la disparition de cette hiérarchie angélique intermédiaire chez Averroës et dans l'averroïsme. C'est tout le monde de *Y Imaginai* qui disparaît avec elle, et tout ce qui en est solidaire. L'*Imaginal* ne sera plus que de l'imaginaire. On peut à partir de ce point mesurer la divergence entre l'Occident où triomphe l'averroïsme latin, et l'Orient où se perpétue l'avicennisme iranien. Là où est présent le monde des *Animae caelestes,* il y a des récits symboliques; là où il est absent, il n'y a plus que du roman. Là où il est présent, les versets qorâniques concernant le paradis et l'enfer n'ont à être compris ni selon l'apparence de leur sens littéral, ni comme une allégorie, mais dans leur *vérité spirituelle littérale;* et cela par un *ta'wîl* qui est un

tahqîq, c'est-à-dire par une herméneutique qui les reconduise au plan avec lequel ils symbolisent et où leur vérité réelle est reconnue[131].

Mollâ Sadrâ en appelle donc avec bonheur à une page des *Tdlîqât* pour confirmer sa propre doctrine. Il ne fait ici qu'une réserve : Avicenne n'aurait pas dû identifier cette perception imaginative d'outremonde avec ce qui se passe en cette vie pendant le sommeil, car à ce moment même la puissance imaginative est troublée par les opérations organiques qui s'accomplissent dans le corps physique. Il s'en faut donc de beaucoup qu'elle jouisse alors, au maximum, de la perfection et de l'activité qui lui sont possibles, lorsque aucune autre faculté ne vient la distraire. Mais cette liberté ne peut advenir que *post tnortem.* « Sinon, le sommeil serait tout simplement un réveil à l'outremonde. C'est à cet état de choses que fait allusion ce propos de l'Émir des Croyants (ou du Prophète) : les humains dorment. C'est quand ils meurent, qu'ils se réveillent. »

Cela dit, Mollâ Sadrâ est tout à fait à l'aise pour donner cette fois son assentiment à une longue page de la *Risâlat al-azhawîya* d'Avicenne. « La faculté imaginative *(qowwat khayâliya)* perçoit les réalités particulières non pas comme si celles-ci étaient imprimées en elles et qu'elle en fût le réceptacle, mais d'une manière *créative* et *active* (comme en étant l'inventrice et la productrice active). » C'est ainsi qu'Avicenne explique ce que les théologiens appellent le « châtiment de la tombe », par la tombe au sens vrai *(qabr haqîqî),* laquelle n'est pas le cimetière. « L'âme se représente imaginativement soi-même dans une forme qui lui correspond, et elle rencontre les choses promises, d'une manière qui s'accorde avec la foi qu'elle professa... D'où le Prophète a dit : la tombe est ou bien un jardin d'entre les jardins du paradis, ou bien une fosse d'entre les fosses de l'enfer. » Cependant l'on a déjà vu ci-dessus et l'on verra encore plus loin, qu'il y a certains textes d'Avicenne sur ce point qui sont loin de satisfaire Mollâ Sadrâ.

La *Glose 615* (lith. p. 509) insiste sur le renversement que produit le passage à l'outremonde, en rendant à la perception imaginative sa préséance sur la perception sensible. Comment l'âme se rend-elle « présente à elle-même » une certaine chose ? « La perception sensible est consécutive à la rencontre de quelque chose qui est extérieur à la faculté sensible, tandis que par

131. Voir notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire,* t. Ier (Bibliothèque Iranienne, vol. 4) Téhéran-Paris 1954, pp. 118-143, le chapitre sur « Avicennisme latin et avicennisme iranien », et la traduction anglaise de cet ouvrage : *Avicenna and the visionary Recital,* translated from the French by W. R. Trask (Bollingen Series, LXVI). New York, Panthéon Books Inc., 1960.

l'Imagination, par la seule puissance de la création imaginative *(bi-mojarrad ikhtira' al-motakhayyila),* peut exister une Forme qui n'est pas donnée à l'extérieur de la faculté qui la perçoit. Mais, en ce monde, l'objet perçu par les sens s'impose davantage; il est d'une efficacité plus évidente que l'objet imaginé, pour ce qui est de produire une jouissance ou une souffrance. Dans l'outremonde cette différence disparaît, ou plutôt il en va tout à l'inverse. Les choses de l'outremonde ont un mode d'être plus fort et une efficacité plus intense, parce qu'elles sont d'une simplicité plus parfaite et ne sont nullement dispersées dans les choses matérielles. Elles sont comme le noyau; les choses d'ici-bas sont comme le son ou comme l'écorce. L'être matériel des existants de ce monde-ci est autre que leur représentation mentale. Aussi n'ont-ils pas dans la représentation que l'on en a, la même fermeté que dans leur existence concrète. En revanche, dans le cas des choses existant dans l'outremonde, leur existence concrète est identique à leur existence comme représentation et perception *(wojûd sûrî idrâkî).* D'autant plus douce est la délectation qu'elles procurent, d'autant plus violente la souffrance qu'elles infligent ».

Maintenant, ce que Mollâ Sadrâ nous donne dans la très longue *Glose* qui fait suite (*Glose 616,* lith. p. 513), c'est une ample leçon où, avec la lucidité d'un grand maître ayant pleinement conscience de sa doctrine, il en récapitule les thèses majeures. En marquer les articulations, c'est indiquer la structure de l'ensemble dans lequel s'insère sa philosophie de la résurrection, et marquer toute l'orientation de sa métaphysique vers l'eschatologie.

Sohrawardî écrivait : « Ces Formes (du *'âlam al-Mithâl, mundus imaginalis)* sont plus parfaites que celles qui existent dans le monde de notre expérience sensible ». Mollâ Sadrâ ouvre sa leçon en rapportant d'après un *Mohaqqiq* dont il ne donne pas le nom, une théorie de l'Imagination créatrice. Cette théorie montre qu'il n'y a finalement entre ce monde-ci et l'outremonde qu'une différence de degré, laquelle se mesure dans l'aptitude plus ou moins parfaite de la puissance imaginative à se représenter effectivement et efficacement les Formes dans la faculté visuelle, par exemple. « Là-bas, tout ce que l'Imagination active désire, lui est présent sur-le-champ. Le désir de l'âme est la cause de sa représentation imaginative, et celle-ci est la cause de sa perception visuelle. »

Si intéressante que soit la théorie dont on ne cite ici que quelques lignes, elle ne satisfait pas Mollâ Sadrâ. « Tel est, dit-il, l'exposé de notre *Mohaqqiq.* Il est ce que nous avons lu de plus satisfaisant dans les propos des *'olamâ* et des hommes de science

à la recherche du sens vrai *(tahqîq)* du *ma'âd jismânî* (le devenir posthume corporel, résurrection de ce monde-ci à l'outremonde). Toutefois il n'y réussit pas complètement. Pour atteindre au terme, il est besoin d'un complément et d'un parachèvement, présupposant des prémisses que ne possédaient parfaitement ni cet auteur ni les autres. Il t'apparaîtra bientôt qu'en fait de démonstration théosophique, il ne leur était possible ni de fonder le *ma'âd jismânî* (la résurrection corporelle), ni de comprendre les Formes qui sont promises dans l'outremonde, sinon comme s'agissant de Formes rattachées à un corps céleste ou bien à quelque *mazhar* matériel; ou bien il leur fallait, par un *ta'wîl,* les interpréter comme de purs intelligibles. » Autrement dit, faute d'une ontologie de l'intermonde, c'est-à-dire du monde *imaginai* intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible (et qui est le monde des *Animae caelestes),* ou bien l'on matérialisera d'une façon ou d'une autre, ou bien l'on s'échappera dans un allégorisme rationalisant qui fait s'évanouir toute la richesse des Formes du monde spirituel concret.

Pour échapper au dilemme, il faut une doctrine cohérente, à commencer par la métaphysique de l'être. Cette doctrine est pour notre shaykh celle-là même qu'il a exposée dans l'ensemble de ses livres et dont nous avons donné une idée ci-dessus. Il la récapitule ici en huit thèses majeures, nous indiquant ainsi lui-même dans quel ordre repenser sa philosophie.

1) L'acte d'être, *l'exister,* de chaque essence, c'est cela même l'existant concret; la quiddité, l'essence, ne fait que s'ensuivre, unie avec son acte d'être, son exister, par un mode d'union absolument propre. (Il n'y a donc pas d'abord *ce qu'est* un être, comme si cette quiddité, cette essence, se mettait ensuite à exister. Mais c'est en étant, c'est-à-dire dans son acte d'être, d'exister, qu'un être, en étant, *est,* c'est-à-dire actue son essence. Mollâ Sadrâ ne fait que rappeler ici le principe de sa métaphysique de *Vesse-existere,* opposée à une métaphysique des essences [132].

2) L'acte d'être comporte des degrés d'intensité variable. (Précisément, lorsque s'intensifie cet acte d'être, s'intensifie aussi l'essence, mais c'est bien le même être qui s'intensifie. C'est pourquoi toutes les étapes du devenir posthume forment l'identité d'un acte d'être qui se modifie et s'intensifie, et par là intensifie l'essence qu'il actue. C'est cela même l'Âme.)

3) Si l'on envisage la catégorie de la substance, il faut dire que même l'acte d'être de la substance *(al-wojûd al-jawharî)* est susceptible d'intensification, de perfection, de mutation, c'est-à-

132. Le *Kitâb al-Mashâ'ir (supra* p. 55, n. 75) est principalement consacré à cette question.

dire de ces métamorphoses *(tahawwol)* que postule le passage du monde physique à des univers transphysiques (cf. ci-dessus la notion de « tranfert quant à la substance », et d'une manière générale la doctrine caractéristique du « mouvement intrasubstantiel » ou « transsubstantiel »).

4) Dans chaque composé, c'est la Forme *(sûrat)* qui est le principe et la source de sa quiddité, de son essence. La matière, c'est ce qui supporte la potentialité de ce composé, la virtualité de son acte d'être. Mais la matière n'est pas un facteur constitutif de l'essence de ce composé. De même, ce qu'on appelle les genres et les différences, ce sont des choses inhérentes, concomitantes, requises pour la concrétisation matérielle *ad extra,* mais s'ensuivant de ce qui est principe et source de la quiddité. Si l'on médite sur la Forme elle-même, elle se montre comme étant soi-même et par soi-même le principe qui *fait être* ces inhérents et ces concomitants. C'est elle qui en pose et constitue l'ensemble comme une quiddité déterminée, cela même qui en supporte les concepts comme prédicats. (Cette modification radicale de l'hylémorphisme découle de la première thèse donnant à l'exister la préséance sur l'essence. L'existence ne se surajoute pas à une essence; elle la pose en la déterminant, et la fait varier en fonction de ses propres intensifications.)

5) C'est l'âme (la Forme) qui est principe d'individuation. D'où, même si les parties du corps changent, comme il arrive au cours de la vie avec la vieillesse, et même si le corps présent est échangé (permute) avec le corps de résurrection *(jism mahshûr)* [133] lors de la *Qiyâmat,* puisque l'âme reste la même âme, ce corps de résurrection est le même que celui-ci quant à la Forme qui précisément est l'âme, en même temps que ce n'est pas le même quant à la matière. Les deux propositions sont vraies : c'est le même et ce n'est pas le même. (Ici donc renversement du principe qui fait de la matière le principe d'individuation. Sans ce renversement, l'identité du corps de résurrection serait inconcevable, car ce corps est l'achèvement de la triple croissance de l'homme comme corps-âme-esprit, cf. ci-dessous *Glose 62g).*

6) Il y a ce que nous avons déjà établi et prouvé, à savoir que la faculté imaginative est une substance séparée et indépendante de la matière du corps physique *(jawhar mojarrad 'an mâddat al-badan).*

7) Il y a que les Formes imaginatives *(sowar khayâlîya)* ne sont pas empreintes, imprimées *(montabi'a)* dans l'Imagination, mais qu'elles y subsistent à la manière dont une chose subsiste par son auteur (son agent actif, *fâ'il),* non pas à la manière dont une chose subsiste par son réceptacle passif *(qâbil).* (L'Imagination est donc essentiellement ici l'Imagination active) [134].

133. Cf. cette même terminologie chez 'Alâoddawleh Semnânî, *supra* liv. IV, chap. IV, 5.

8) Il y a que les Formes dont l'essence est d'être visibles, n'existent ni empreintes dans une matière extérieure, ni empreintes dans l'organe de la vue. La perception visuelle ne consiste ni dans l'émission d'une irradiation de l'œil vers la chose extérieure, ni dans une impression de cette chose dans l'œil, ni même dans la relation de l'âme avec la chose qui est à l'extérieur; elle consiste en la production d'une Forme qui s'actualise pour l'âme en émanant de son monde à elle, par une illumination venant de l'Ange qui est l'Intelligence agente, lorsque l'organe de la vue est sain et que toutes les conditions sont réalisées. La relation illuminative *(izâfa ishrâqîya)* va de l'âme à cette Forme cognitive de lumière, non pas de l'âme à la Forme matérielle extérieure qui est d'essence ténébreuse. (Cette huitième thèse découle de la théorie optique et de la gnoséologie des philosophes *Ishrâqîyûn).*

Nous voici donc reconduits à la doctrine de l'Imagination précédemment esquissée déjà dans la *Glose 614,* avec toutes ses implications : « Il n'y a, déclare ici Mollâ Sadrâ, entre la perception visuelle et la perception imaginative d'autre différence en ce monde-ci que la suivante : à savoir qu'il y a constamment besoin de l'organe corporel, et de la matière physique pour la perception visuelle, tandis qu'il n'y en a pas besoin pour la perception imaginative. Mais dès le moment où l'âme sort de ce monde et est dégainée du corps matériel, voici que de la faculté imaginative, je veux dire de la faculté gardienne du *sensus communis* (la *synaisthesis),* disparaissent tous aspects de virtualité, de déficience et d'imperfection. Cette faculté imaginative ayant alors puissance parfaite de conserver et d'agir, devient elle-même le principe de la perfection visuelle, de la perfection de l'ouïe, du goût, de l'odorat, du toucher, sans avoir besoin d'une pluralité d'organes différents. En outre, la perception des choses désirables et la puissance de les faire exister, deviennent une seule et même chose, résultant d'une seule et même puissance, laquelle est l'Âme vivante et imaginante. »

Disposant désormais d'un schéma faisant sa place au monde de l'Âme, intermédiaire entre le monde matériel et le monde intelligible pur, il est possible à notre shaykh de renvoyer en quelque sorte dos à dos les théologiens et les philosophes, repré-

134. Cf. le texte de Mollâ Sadrâ auquel réfère ci-dessus la note 117.

sentes respectivement en la personne de Ghazâlî et en la personne d'Avicenne.

Mollâ Sadrâ le dit nettement : Ghazâlî et d'autres représentants de la philosophie officielle *(hikmat rasmîya)* ont complètement manqué la question du *ma'âdjismânî,* et la raison profonde en est qu'ils ont été impuissants à fonder l'existence d'un monde de Formes ayant une étendue *(sowar miqdârîya),* Formes parfaitement existantes et perceptibles à la faculté qui leur est appropriée, sans exister cependant *dans* une matière matérielle ni être attachées à un *mazhar,* un lieu d'apparition en ce monde. (Comme on l'a rappelé, la fondation ontologique du *'âlam al-Mithâl* fut principalement l'œuvre de Sohrawardî, en sa « Théosophie orientale »; elle est à comprendre dans la perspective de son angélologie, laquelle réinstaure le schéma de la cosmologie mazdéenne, partageant l'être en deux états : état *gêtik,* matériel et sensible, et état *mênôk,* subtil et suprasensible.) Mollâ Sadrâ cite ici une longue page du *Kitâb al-madnûn bih,* dans laquelle Ghazâlî reconnaît que toutes les données qorâniques relatives au paradis et à l'enfer ainsi qu'au «. châtiment de la tombe », concernent des jouissances sensibles ou imaginatives, et que par conséquent elles présupposent des facultés corporelles. Or, estime Ghazâlî, avec la séparation de l'âme et du corps, les facultés sensibles et l'imaginative disparaissent. Dès lors, quel moyen de conserver leur signification à ces descriptions du devenir posthume ?

Ghazâlî l'avoue : la chose est impossible à celui qui n'admet pas la résurrection des corps et qui tient pour absurde le retour de l'âme à un corps. Malheureusement il n'explique en rien le « corps de résurrection »; il ne laisse même pas entrevoir si la chose doit s'accomplir à un autre plan que le monde sensible. Bien plus, il n'exclut pas que certains corps célestes (donc des corps appartenant encore à la *physis* matérielle) servent de support à l'action imaginative de l'âme et à ses facultés sensibles, après la mort et lors de la résurrection. On n'a jamais pu en prouver l'impossibilité, dit-il; la preuve en est qu'Avicenne dans son *Kitâb al-Najât* et son *Kitâb al-Shifâ,* fait valoir cette hypothèse, en la rapportant d'après un « philosophe sérieux ne parlant pas au hasard ». Mais Ghazâlî l'avoue encore : Avicenne ne disposait d'aucun argument décisif. Cependant, s'il avait tenu la conjecture pour impossible, il n'aurait pas décerné à celui qui l'émettait, la qualification de « philosophe sérieux ne parlant pas au hasard ».

Voilà précisément le genre de situation qui fait horreur à un penseur comme Mollâ Sadrâ : une certaine duplicité plus ou moins agnostique, laissant entrevoir comme seule issue l'idée averroïste de la « double vérité ». Tout se passe comme si au lieu d'admettre plusieurs sources de connaissance, concernant plusieurs plans de l'être différenciés entre eux mais symbolisant les uns avec les autres, on ne voulait reconnaître qu'une source unique correspondant à un unique degré d'être, et comme si tout ce qui est annoncé concernant d'autres modes ou degrés d'être devait tomber sous la critique d'une faculté privilégiée.

La situation du penseur shî'ite, dont la méditation fait fructifier l'enseignement ésotérique des saints Imâms, échappe à ce dilemme qui se contente d'opposer le littéralisme pur et simple aux interprétations ou conjectures rationnelles. L'on a vu ci-dessus comment en tête des propositions qui le conduisent à l'ontologie du *mundus imaginalis,* comme monde ayant sa consistance propre et ses propres lois, Mollâ Sadrâ inscrivait les thèses caractéristiques de sa métaphysique de l'être. Nous aurons à étudier de plus près ailleurs les connexions. Ici, notre philosophe remarque non sans ironie : « On s'aperçoit du moins que dans le cas de Ghazâlî comme dans le cas des deux shaykhs, Fârâbî et Avicenne, ce n'est pas du tout faire une conjecture que de constater que leur théorie concernant la réalité positive du *ma'âd jismânî,* n'allait pas plus loin que d'admettre que certains des corps célestes de ce monde-ci (le monde physique) puissent servir de supports à la représentation imaginative des Formes promises *post mortem* aux âmes encore imparfaites. »

Or, comme le récapitule la *Glose 617* (lith. p. 513), l'hypothèse d'un rattachement de l'âme *post mortem* à quelque corps céleste, est superflue; notre shaykh réfère à son *Kitâb al-Mabda' wa'l-Ma'âd.* Pour contempler les Formes qui lui sont présentes à elle-même, l'âme n'a pas besoin d'un *mazhar* extérieur; elle est elle-même leur *mazhar,* leur lieu d'épiphanie. Et surtout il est illusoire d'invoquer l'incorruptibilité des corps célestes pour fonder l'état permanent des Formes d'outremonde. Car tous les corps de notre monde physique, qu'ils soient célestes ou élémentaires, sont soumis, d'instant en instant, à la même loi de mutabilité. Cette conservation et cette persistance dans l'acte d'être, dont on fait état pour les Formes d'outremonde, il faut les rattacher à la permanence et à la constante actualité dans l'être qui sont propres aux Êtres primordiaux essentiellement actifs *(Mabâdî fa''âla),* lesquels sont les Intelligences archangéliques hiérarchiques. Mais on ne peut concevoir la hiérarchie et l'articulation d'univers spirituels multiples, qu'à la condition d'établir solidairement l'existence de l'intermonde de *l'Imaginal* et la transcendance de la faculté imaginative. Deux autres *Gloses* vont encore y insister.

5. - *L'Imagination créatrice et sa fonction eschatologique*

« Les Formes ou Images en suspens (c'est-à-dire non immanentes à un substrat matériel), écrit Sohrawardî (Théosophie orientale, § 246), ne sont pas les Idées ou archétypes de Platon *(moihol Iflâtûnîya),* car par nature, les archétypes platoniciens sont de lumière pure, tandis que parmi les Images en suspens il en est de ténébreuses et il en est de lumineuses, celles-ci pour les bienheureux qui en jouissent comme on jouit de la contemplation de jeunes et beaux visages, celles-là pour les réprouvés que tourmentent des visions horrifiantes. » Cette différenciation correspond au partage de l'intermonde entre les deux cités de Jâbalqâ et Jâbarsâ, respectivement à l'orient et à l'occident, tel qu'on en trouve généralement l'exposé chez les théosophes mystiques, par exemple chez Sharnsoddîn Lâhîjî (ob. 912/1506-1507)[135]. L'orient est dans le sens de la descente des âmes en ce monde; l'occident est dans le sens de la remontée (il y a alors des âmes de lumière et il y a des âmes qui se sont enténébrées en ce monde). Quant à l'articulation des univers spirituels,, présupposée par la distinction faite entre les Idées platoniciennes et les Idées-images de l'intermonde, elle est constante également chez tous nos auteurs, mais avec des variantes dans le détail desquelles on ne peut entrer ici.

A grands traits, comme le rappelle la *Glose 620* (lith. pp. 513-514), tous les schémas sont réductibles à un schéma distinguant un triple univers : le monde physique sensible *(molk),* le monde suprasensible de l'Âme *(Malakût),* le monde des pures Intelligences *(Jabarût).* A ces trois univers correspondent trois organes de connaissance : les sens, l'imagination, l'intellect. A cette triade, on l'a rappelé, correspond la triade anthropologique corps-âme-esprit, réglant la triple croissance de l'homme, depuis ce monde-ci jusqu'aux autres mondes (ci-dessous *Glose 629).* La chose importante à souligner de nouveau ici, c'est que la faculté imaginative ne doit surtout pas être confondue avec l'imagination que l'homme moderne regarde comme « fantaisie », et qui ne sécrète que de l'« imaginaire ». L'imagination est ici, au même titre que l'intellect et que les sens, un des organes de connaissance ou de pénétration *(mashâ'ir),* un organe de perception ordonné au monde qui lui est propre, et faisant connaître ce monde. Elle est un « seuil » et une « fenêtre »

135. Voir le texte de Shamsoddîn Lâhîjî traduit dans notre ouvrage *Terre céleste,* pp. 251 ss. (là même la date de 869/1465 est donnée par erreur; Lâhîjî est mort en 912/1506-07).

(rôzana) ouverte sur cet autre monde. « Nous avons déjà donné ici, dit Mollâ Sadrâ, la preuve décisive de l'existence de l'intermonde et de sa transcendance à l'égard de ce monde-ci, en démontrant la transcendance (l'immatérialité) de la faculté imaginative et des objets qu'elle perçoit ».

Cette déclaration a toute la netteté désirable; elle récapitule tout ce qui précède et nous fait discerner clairement l'enjeu : philosophie de la perception imaginative et philosophie de la Résurrection sont deux aspects d'une même question. Il est significatif qu'au cours de cette même leçon *(Glose 620),* Mollâ Sadrâ cite tout au long certains textes d'Ibn 'Arabî, dont la théosophie valorise en effet au maximum la fonction « imaginatrice »[136], et dont on a signalé ci-dessus l'influence comme un des éléments déterminants de la pensée du maître de Shîrâz. Quel est exactement le statut de cette puissance imaginative, ou de cette fonction *imaginatrice,* dont il dépend que nous puissions entendre le sens vrai et la modalité de la Résurrection? et corollairement, comment se représenter cet univers d'Images « en suspens », c'est-à-dire sans substrat matériel ?

Mollâ Sadrâ s'attache ici spécialement au chapitre 63 du « Livre des Conquêtes spirituelles de La Mekke » *(Kitâb al-Fotûhât al-Makkîya)* [137]. On parle de l'outremonde perçu en propre par la conscience imaginative comme d'un intermonde, un entre-deux, un *barzakh* [137]. Qu'est-ce à dire ? « Le *barzakh,* écrit Ibn 'Arabî, est une séparation idéale entre deux choses voisines, qui jamais n'empiètent l'une sur l'autre; c'est, par exemple, la limite qui sépare la zone d'ombre et la zone éclairée par le soleil. Cependant les sens sont incapables de constater une séparation matérielle entre les deux; c'est l'intellect qui juge qu'il y a là quelque chose qui les sépare. Cette séparation idéale, c'est cela le *barzakh.* Ce qu'on perçoit par les sens, c'est l'une des deux choses (la zone d'ombre ou la zone de

136. Cf. notre livre sur Ibn 'Arabî *(supra* n. 125), pp. 161 ss.

137. Le passage visé ici se trouve dans l'édition du Caire 1329, vol. I, pp. 304-307. Le chapitre est intitulé : « Sur la persistance (ou surexistence, *baqâ')* de l'âme dans le *barzakh* entre la vie terrestre *(donyâ)* et la résurrection ». Nous avons dit ailleurs (notre livre sur Ibn 'Arabî, p. 260, n. 215) pourquoi nous préférons traduire le titre du grand ouvrage d'Ibn 'Arabî par « Les Conquêtes spirituelles de La Mekke », plutôt que par « Les Révélations ».

138. Nous avons déjà signalé que, dans la terminologie de Sohrawardî, le mot *barzakh* (digue, écran, barrière, intervalle, entre-deux) a une significa tion plus étendue que celle qui lui est donnée ici. Il y désigne tout ce qui fait écran, capture ou intercepte la lumière, tout ce qui est corps physique aussi bien les Cieux astronomiques que les Éléments. C'est alors ce double monde physique qui est qualifié de « barzakhien ». Cf. *Hikmat al-Ishrâq,* § 247, et ci-dessous le début du § 6.

lumière), ce n'est pas le *barzakh.* Les deux choses étant voisines, elles ont besoin d'un *barzakh* qui ne soit ni l'une ni l'autre, mais en qui pourtant il y ait la virtualité de l'une et de l'autre. Si donc on l'appelle techniquement ainsi, c'est que le *barzakh* est la limite entre le connaissable et l'inconnaissable, l'existant et le non-existant, le positif et le négatif, l'intelligible et l'inintelligible. Il est Imagination *simplicités.* Lors donc que tu le perçois et le comprends, tu sais que tu perçois quelque chose qui existe, sur quoi tombe ton regard. Tu sais, par un indice certain, qu'il y a là quelque chose. Mais alors, qu'est-ce que cette chose dont on affirme l'existence, tout en la lui déniant? C'est que l'Imagination n'est ni existante ni non-existante, ni connue ni ignorée, ni positive ni négative ».

Ibn 'Arabî analyse alors le phénomène du miroir : celui qui s'y contemple, sait que ce n'est pas exactement son image *(sûrat)* qu'il y voit, et pourtant il ne peut nier que ce soit tout de même son image. Il sait aussi que l'image n'est pas *dans* le miroir, ni entre lui et le miroir. Qu'est-ce donc qu'il voit, ce quelque chose de positif-négatif, existant-inexistant, connu-ignoré ? C'est un paradoxe symbolique par lequel « Dieu, dit-il, m'a éveillé à la conscience que les théophanies *(tajalliyât al-Haqq)* sont quelque chose d'encore plus subtil. Les intelligences en sont si éblouies qu'elles en viennent à se demander : cela a-t-il une quiddité, une essence, ou bien non? Car elles n'y atteignent ni par le pur non-être, puisque le regard perçoit quelque chose, ni par l'être absolument, puisqu'elles comprennent que ce n'est pas quelque chose d'objectif. C'est vers une réalité de cet ordre que l'homme passe pendant le sommeil et après la mort. Il voit les accidents comme des Formes subsistant par elles-mêmes; elles lui parlent et il leur parle comme à des réalités corporelles *(ajsâd)* dont il ne doute pas. Le mystique visionnaire *(mokâshif)* voit à l'état de veille ce que le dormeur voit pendant son sommeil, ce que le défunt voit après sa mort, en voyant dans l'outremonde les Formes de ses propres actions ».

Ensuite Ibn 'Arabî indique brièvement le processus de symbolisation qui est essentiel à la perception imaginative [139] : « Bien que lui corresponde la plus vaste région de cognoscibles, l'Imagination malgré son ampleur, est impuissante à recevoir les réalités totalement abstraites (les *ma'ânî)* telles qu'elles sont en soi. Elle voit par exemple la connaissance sous la forme de lait, de vin, de miel, d'une perle. Elle voit l'Islam sous la forme d'une coupole ou d'une colonne; le Qorân sous la forme de miel;

139. Cf. quelques autres exemples dans notre livre sur Ibn 'Arabî *(supra* n. 125), pp. 181 ss.

la religion sous la forme d'une chaîne; Dieu sous la forme d'un être humain ou d'une lumière. Elle est l'étroit-immense, et Dieu est l'absolument immense... La lumière est la cause du dévoilement *(kashf)* et de la manifestation *(zohûr),* puisque sans la lumière le regard ne perçoit rien. Dieu a fait de l'Imagination une lumière par laquelle on perçoit la configuration de toutes choses. Sa lumière pénètre jusque dans le non-être, qu'elle configure en lui donnant l'être. C'est pourquoi l'Imagination mérite le nom de lumière, plus que toutes les autres choses créées que l'on qualifie de lumineuses ».

La conséquence capitale pour toute théorie de la connaissance est alors celle-ci. D'une part, la perception sensible ne se trompe pas; elle perçoit son objet, c'est tout. De même, d'autre part, l'imagination perçoit par sa lumière propre ce qui est l'objet de sa perception. Celui qui déclare que la perception imaginative se trompe, ignore tout des conditions de la perception par la lumière imaginative *(idrâk al-nûr al-khayâlî),* de même que, s'il déclare que la perception sensible se trompe, c'est en fait autre chose qu'il juge. Car c'est lui qui se trompe, non pas le sens.

Si Mollâ Sadrâ vient de citer ici ces longs textes d'Ibn 'Arabî, c'est avec une intention précise. Il mentionne encore [140] ceux où Ibn 'Arabî examine les doctrines des différentes écoles concernant la surexistence et l'individuation des entités spirituelles humaines *post mortem,* et finalement s'arrête là où Ibn 'Arabî introduit le *hadîth* dans lequel le Prophète déclare : « Entre ma tombe et la chaire d'où je prêche, il y a un jardin d'entre les jardins du paradis [141]. »

Mollâ Sadrâ déclare alors : « Si j'ai cité ici ces importants développements d'Ibn 'Arabî, c'était à dessein de faire connaître les différentes doctrines concernant le devenir des Esprits (ou des entités spirituelles) dans leur croissance *post mortem;* la manière dont existent les Formes dans le *barzakh,* et ce qu'est leur univers; la question de savoir ce qu'il en est du monde du paradis et du monde de l'enfer, tout cela conformément à ma propre doctrine de l'être, et des intensifications et dégradations de l'être. »

Comme nous l'avons déjà relevé, tout le thème de la Résurrec-

140. Mollâ Sadrâ cite encore quelques lignes du volume I, p. 307, puis toute la finale du chapitre 63. Il cite en outre un passage du chapitre 302 *(Fotûhât* III, pp. 10-13).

141. *Ibid.,* p. 13. La gnose Ismaélienne donne une admirable interprétation de ce même *hadîth,* cf. notre introduction au *Commentaire de la Qasîda ismaélienne d'Abû'l-Haytham Jorjâni* (Bibliothèque Iranienne, vol. 6), Paris 1955, pp. 48 ss.

tion est en effet médité par Sadrâ Shîrâzî sous l'horizon que lui ouvre sa métaphysique de l'être, renversant la classique métaphysique des essences, impuissante en fait à jamais atteindre l'*acte d'exister.* On a vu que l'idée des intensifications et des dégradations de cet acte d'exister, signifiant la mobilité, *l'inquiétude* essentielle de l'être, est celle aussi qui en fait comprendre *l'unité.* C'est pourquoi, à la double question demandant : « S'agit-il d'un même univers ? S'agit-il de deux univers différents ? » Mollâ Sadrâ répond : la vérité est dans la réponse affirmative à la première question.

C'est qu'en effet « le rapport des Formes qui se montrent dans le *barzakh,* envers les Formes qui existent lors de la Grande Résurrection, n'est autre que le rapport de la déficience et de l'incomplétude à l'égard de la perfection et de la complétude dans l'*acte d'être.* C'est le même rapport qui existe entre le temps de la petite enfance et le temps de la maturité. C'est ce à quoi fait allusion ce propos de notre Prophète : « La tombe est un jardin d'entre les jardins du paradis, ou au contraire un abîme d'entre les abîmes de l'enfer ». La tombe ici, c'est « la tombe au sens vrai », non pas celle du cimetière, mais l'intermonde lui-même. Ce qui veut dire que tant que dure le temps de cette « tombe », le séjour dans cet intermonde, l'âme est comme le petit enfant dans son berceau. Et par un trait caractéristique, le savant iranien qu'est Mollâ Sadrâ illustre son développement théosophique par un distique de Ferdawsî : « Notre passage par la tombe est inéluctable, car il n'est pour l'âme d'autre berceau que la tombe ».

Ce qui est donc envisagé ici, c'est l'intervalle entre la Résurrection mineure *(Qiyâmat soghrâ)* qui est pour l'âme le passage du monde sensible à Pintermonde suprasensible, et la Résurrection majeure *(Qiyâmat kobrâ)* qui est l'éclosion du « corps de résurrection » en sa maturité parfaite, le passage au monde de l'Esprit[142]. L'intervalle de l'intermonde est le temps de la croissance de l'âme et du corps subtil qu'elle s'est acquis pendant son passage dans le monde sensible. Le thème sera traité avec ampleur dans la dernière *Glose* étudiée plus loin (ci-dessous *Glose 629). Ici (Gloses 620* et *621)* sont envisagés le mode de cette croissance du corps subtil ou « corps de résurrection » et la structure de l'univers où cette croissance s'accomplit.

Tant que l'âme est dans le corps matériel de ce monde-ci, elle est donc comme l'embryon dans la matrice. Par la mort à ce monde-ci, elle naît à l'autre monde; elle est dans le *barzakh* qui est son « berceau » (on verra ci-dessous qu'Ibn 'Arabî

142. Sur *Qiyâmat soghrâ* et *Qiyâmat kobrâ,* cf. *Hikmat al-Ishrâq,* p. 176.

modifie légèrement le symbolisme). Le « corps subtil » que l'âme « emporte » avec elle en quittant ce monde-ci, c'est son *corps imaginai (jism mithâlî),* le corps acquis *(jism moktasab)* par tous ses modes d'être, de penser et d'agir. C'est ce corps *imaginai* qui doit croître et atteindre sa maturité. Et c'est pourquoi, seule la doctrine de l'Imagination active, substantielle et substantiant le corps que l'âme se constitue pour elle-même, permet d'entendre parfaitement le sens du *ma'âd jistnânî* ou résurrection « corporelle ».

Mollâ Sadrâ est très net, ici encore, sur ce point : « Si l'on parle, dit-il, d'une résurrection dans les corps physiques naturels, et que l'on entende par là des corps de matière dense, pareils aux corps de ce monde-ci (c'est-à-dire, dirions-nous, appartenant au cycle du carbone), muables, impermanents et périssables, alors c'est entièrement faux, et il s'ensuit des impossibilités telles que le *tanâsokh* et des absurdités que je ne puis mentionner à cette place. Mais si l'on entend par là d'autres corps, d'une autre création, des corps *acquis* par et pour l'âme, et corporalisés *(mojassam)* en fonction des actes et des modes d'être, et correspondant à ceux-ci, alors oui. »

Ici de nouveau, comme on l'a relevé précédemment, c'est parce que l'âme est reconnue comme principe d'individuation (et non pas la matière), qu'il est possible d'affirmer l'identité. « De chacun de ces corps on peut dire qu'il était le corps qui exista en ce monde, si ce que l'on suggère par là c'est *l'unité de l'âme,* puisque c'est par l'âme que le corps est individualisé. » Le corps de Zayd dans le paradis, par exemple, est bien le même corps qu'il avait en ce monde-ci, *mais* parce que c'est un corps individualisé par la même âme. Ce n'est pas une identité dans l'état de la matière qui est en cause et concevable, mais l'identité du Principe actif *(fâ'il)* déterminant cette matière. Ce principe, c'est l'Âme qui, en se métamorphosant, métamorphose aussi la substance de son corps. C'est toute la différence avec le *tanâsokh.* « II en va, dit notre shaykh, comme du plomb qui dans la fournaise a été transmué en or[143]. »

A l'appui de cette idée que l'état de l'Esprit qui est dans le *barzakh,* et celui de la Forme qui l'accompagne comme son corps subtil, représentent bien l'état de l'imparfait à l'égard du parfait, Mollâ Sadrâ cite encore une page où Ibn 'Arabî décrit l'état du *barzakh*[144] comme « un état intermédiaire pendant

143. Pour les comparaisons de la formation du corps de résurrection avec les phases de l'opération alchimique selon l'École shaykhie, cf. notre livre *Terre céleste,* pp. 302 ss.

144. C'est le chapitre 335 des *Fotuhât;* éd. du Caire 1329, vol. III, p. 250.

lequel les Esprits habitent des corps d'imagination *(ajsâd khayâlîya)* semblables à ceux qu'ils habitent en ce monde-ci pendant le sommeil... Lorsque tu auras bien compris la résurrection partielle *(qiyâmat joz'îya)* qui s'accomplit par la mort de chaque personne individuelle, tu auras aussi compris que la résurrection générale *(qiyâmât 'âmma)* est conforme, pour chacun, à la première. Le temps du *barzakh,* par rapport à l'Autre Croissance, est semblable au temps pendant lequel une femme porte un enfant en son sein. Dieu le fait progresser graduellement, de croissance en croissance, jusqu'à ce qu'il naisse au jour de la Grande Résurrection. C'est pourquoi il est dit de celui qui meurt, que déjà sa résurrection s'est levée *(idhâ mâta faqad qâmat qiyâmatoh).* C'est que déjà l'éclosion de l'Autre Croissance commence dans le *barzakh,* jusqu'au jour où il en sera suscité, comme lors de sa naissance il fut, du sein de sa mère, suscité à cette Terre ».

Puisque, entre l'intermonde du *barzakh* et le monde qui suivra la Grande Résurrection, il y a le même rapport qu'entre l'imparfait et le parfait, et puisque les deux règnes symbolisent l'un avec l'autre, il y a alors quelque chose de commun dans leur statut à l'un et à l'autre. C'est ce statut que Mollâ Sadrâ décrit en philosophe, pour en remémorer ensuite un admirable symbole visionnaire.

La *Glose 621* (lith. p. 512) commence par écarter toute trace de ce que nous appellerions aujourd'hui « psychologisme ». Pour certains penseurs, les Formes imaginales *(sowar mithâlîya)* ne seraient que des accidents qui immanent à la faculté imaginative, de même que les Formes intelligibles seraient, elles aussi, des accidents qui immanent à l'intellect. Les premiers oublient que les Formes subtiles existent séparément de l'Imagination, et les seconds ont mal interprété ce qu'il en est de l'unité de l'intellect, de l'intelligé et de l'acte d'intellection. « La vérité ici, écrit Mollâ Sadrâ, c'est que toutes les essences ayant une réalité de substance *(haqâ'iq jawhârîya)* existent dans chacun des trois mondes : sensible, *imaginai* et intelligible. Elles sont immatérielles *(mojarrada)* dans les deux derniers, tandis qu'elles sont matérielles *(mâddîya)* dans le monde sensible. »

Il y a des constellations spirituelles, des constellations d'âmes, comme il y a des constellations aux cieux astronomiques. « Ce que nous professons, déclare avec force notre philosophe, c'est que ces Formes n'ont pas de substrat matériel, que l'on fasse de celui-ci une faculté céleste (par exemple, la faculté imaginative de l'Âme du monde), ou que l'on en fasse notre propre faculté imaginative individuelle. En effet, elles sont à la fois étendues

et dimensionnelles *(miqdârîya),* et pourtant séparées de la matière. Si l'on déclare qu'elles subsistent par ces facultés de l'âme qui sont immatérielles, c'est d'une manière de subsistance qu'il ne faut absolument pas confondre avec une incarnation *(holûl,* la manière dont un accident, la couleur noire par exemple, immane à son substrat, son *mahall,* le corps noir par lequel elle subsiste). Loin de là! chaque substance d'entre les substances des humains *(jawâhir al-Adamîyîn)* est dans l'Au-delà un univers complet par soi-même, aussi complet que ce monde-ci (notre monde sensible) pris dans sa totalité, sans qu'il y ait de gêne ni de compression entre l'un de ces mondes et un autre. Chaque être humain est dans le paradis un univers complet en soi. Et parce qu'il est une totalité, cet univers, son monde, n'est donc nullement une simple unité parmi les unités d'une série de même espèce, avec lesquelles seulement il constituerait un univers complet et unique. Et nonobstant que cet univers soit *chaque fois* complet et unique, tout ce qu'il veut et désire, présence humaine ou autre, lui est présent avec la rapidité d'un clin d'œil ou d'un battement de cœur [145]. »

On ne saurait formuler de conception plus authentiquement *monadologique* que la conception de Mollâ Sadrâ, laquelle rappelle simultanément la monadologie de Leibniz et l'angélologie de Swedenborg. Il ne faut pas se représenter que la totalité spirituelle est faite de l'addition des parties, comme si chaque partie était incomplète sans les autres. Ou plutôt il n'y a pas de partie. Le *tout* est dans le *chaque.* La conception de l'unité ne sera donc pas celle d'une *œcuménie* totalisant les unités; c'est chaque unité qui totalise en elle-même le tout; chaque unité est « œcuménique ».

« Par là même on comprend, dit Mollâ Sadrâ, que Dieu soit le *seigneur des mondes,* parce que chaque univers divin est un univers complet auquel rien ne manque, un univers qui n'a besoin de rien qui lui soit extérieur ou extérieur à son domaine et à sa souveraineté. » Il n'y a lieu d'invoquer ni le fameux argument de l'escalier (impossibilité de l'infini en acte), ni l'impossibilité des dimensions infinies. « Chacun de ces univers a la vastitude des Cieux et de la Terre, sans interpénétration ni compression ni contact. Non, la chose est telle que la comprennent les mystiques visionnaires *(mokâshifûn)* et les anges du plus haut rang *(moqarrabûn).* »

Tout ce que l'on a relevé précédemment dans la doctrine de l'*Imaginatrice* comme faculté purement psycho-spirituelle, enve-

145. Comparer avec le texte de Mollâ Sadrâ auquel réfère ci-dessus la note 117. Cf. également G. Vajda, *Les Notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote »*, pp. 381-382 (Revue Thomiste 1951, II).

loppe subtile de l'âme, indépendante du corps physique, culmine dans cette vision. Séparé du corps matériel qui périt de cette séparation, l'organisme subtil reste, en revanche, la source de perceptions *sensible?,* mais à l'état *spirituel,* c'est-à-dire sans avoir besoin d'objets matériels. C'est que la perception sensible elle-même présuppose déjà, comme telle, une perception spirituelle. Se représenter que, séparée du corps et des organes matériels, l'âme en éprouve une privation et s'en tourmente, ce serait donc rester étranger à la gnoséologie de nos philosophes, ne pas comprendre que, pour eux, le sensible est déjà spirituel, et que, libérée des conditions physiques de la perception qui ne font que la troubler en ce monde-ci, la conscience imaginative participe enfin à la liberté et à la toute-puissance divines.

C'est ce que typifie un admirable *khabar* rapportant un propos du Prophète concernant les *Ahl al-jinnat,* les habitants du paradis, et que Mollâ Sadrâ cite tout au long. « L'Ange vient vers les *Ahl al-jinnat,* les paradisiaques, et avec leur permission entre chez eux. Lorsqu'il est entré, et après les avoir salués de la part de Dieu, il leur présente une lettre que Dieu leur adresse. C'est une lettre dont le texte s'adresse à chaque être humain. De la part du Vivant éternel qui jamais ne meurt, est-il écrit, au Vivant éternel qui jamais ne meurt. Maintenant voici *(ammâ ba'd).* En vérité je dis à une chose : Sois, et elle est (2 : ni et *passim).* Voici qu'aujourd'hui je fais de toi quelqu'un qui peut dire à une chose : Sois, et elle est. » Et le Prophète commentait : « C'est pourquoi aucun des *Ahl al-jinnat* ne dit à une chose : Sois, sans qu'elle soit. » On ne saurait configurer de plus beau symbole de l'Imagination créatrice.

Spontanément la « leçon » de Mollâ Sadrâ enchaîne en amplifiant une page célèbre d'Ibn 'Arabî concernant la *himma,* cette énergie spirituelle concentrée dans le cœur et donnant aux intentions du cœur l'efficacité de l'Imagination créatrice : « Par sa faculté représentative, écrit Ibn 'Arabî, tout homme crée dans sa faculté imaginative des choses qui n'ont d'existence que dans cette faculté. Cela, c'est le cas général et commun. Mais, par sa *himma,* le gnostique crée quelque chose qui existe en dehors du siège de cette faculté, sans que la *himma* ne cesse de la conserver, car elle n'éprouve aucune peine à conserver ce qu'elle a créé[146]. » Comparer la doctrine de la puissance imaginatrice chez Ibn 'Arabî et chez Mollâ Sadrâ, demanderait tout un livre; aucun des grands thèmes fondamentaux n'en serait absent, celui du témoin-de-contemplation *(shâhid),* celui de l'Homme

146. Cf. cette même citation dans le contexte de notre livre sur Ibn 'Arabî (*supra* p. 92, n. 125), pp. 166 ss.

Parfait *(Insân Kâmil, anthropos teleios),* thèmes que précisément évoque encore cette Glose de Mollâ Sadrâ [147].

6. - *La triple croissance de l'être humain*

Au cours du *livre V* de la seconde partie de sa « Théosophie orientale » (§ 247 de notre édition), Sohrawardî produit ce témoignage : « J'ai vécu en moi-même des expériences authentiques qui prouvent que les univers sont au nombre de quatre. » Tel que l'explicite le commentateur Qotboddîn Shîrâzî (ob. 710/1311), ce schéma comprend : I) l'univers des Lumières victoriales *(Anwâr qâhira),* ou Intelligences chérubiniques; c'est le *Jabarût.* 2) L'univers des Lumières qui sont chacune l'*Espahbad* d'un corps, céleste ou humain (on a déjà relevé quelque chose d'équivalent entre cet ancien terme de chevalerie iranienne et l'*hegemonikon* des Stoïciens); c'est le monde des Anges-âmes, *Animae caelestes* et *Animae humanae,* le *Malakût.* 3) L'univers comprenant le double *barzakh* du monde des Éléments et du monde des Cieux astronomiques (dans îa terminologie de Sohrawardî, le terme *barzakh* désigne aussi bien tout ce qui est de matière physique, fait écran à la lumière, et n'a pas seulement le sens eschatologique qui fait du *'âlam al-Mithâl* l'intermonde, le *barzakh,* cf. ci-dessus n. 138). 4) Le *'âlam al-Mithâl,* monde des Images subsistantes, présentant toute la richesse du monde sensible, mais à l'état immatériel.

Il suffit de replacer le *'âlam al-Mithâl* ou *mundus imaginalis* dans l'enceinte du *Malakût* ou monde de l'Âme, pour retrouver le schéma triadique qui est ici celui de Mollâ Sadrâ : I) Monde spirituel des pures Intelligences *('âlam al'-Aql).* 2) Monde psycho-spirituel de l'Âme ou monde de la conscience imaginative *('âlam al-khayâl, mundus imaginalis).* 3) Monde matériel de la perception sensible *('âlam al-hiss).*

Situé ainsi, le monde de la conscience imaginative ou monde de l'Âme fait fonction d'entre-deux, d'intermonde *(barzakh)* entre le monde sensible et le monde intelligible et participe

147. La *Glose* 621 réfère encore au chapitre 361 des *Fotûhât* (vol. III, p. 295) et au chapitre 47 (vol. I, pp. 255 ss.). La *Glose* 630 sur « les hiérarchies d'Anges innombrables » réfère au chapitre 381 (vol. III, pp. 507-508). « Ainsi, de tout ce que la Puissance divine a le pouvoir d'existencier, il n'est rien dont l'existence soit plus sublime que l'Imagination. Par elle se manifestent la somptuosité et la puissance divine; par elle, Dieu écrit selon son Respir de Compatissance *(nafas al-Rahmat)...* Elle est le plan de la théophanie lors de la Résurrection et dans les croyances. Elle est la plus sublime des voies d'accès à Dieu ». Sur la notion de *shâhid* comme témoin-de-contemplation, cf. *supra* t. III, liv. III, chap. V et VI, 5.

à l'un et à l'autre (il correspond au monde des *apparentiae reales* chez Swedenborg). Comme intermonde sa fonction est triple, déclare Sohrawardî : « C'est par cet univers que se réalisent la résurrection des corps, les apparitions divines et tous les événements dont il est question dans la prophétie » (§ 248) [148]. On a déjà signalé précédemment que, sans cet univers, nos philosophes ne seraient plus en mesure de parler de résurrection au sens vrai, ni de rendre compte des expériences visionnaires, ni même d'accomplir le *ta'wîl,* de comprendre le sens spirituel du texte des Révélations divines, c'est-à-dire le sens et la réalité d'événements non physiques, mais « événements dans le Ciel ». Si avec la disparition de cet intermonde disparaît la triple fonction qu'il assume, c'est aussi le symptôme que d'ores et déjà a été perdu le schéma triadique des univers dont il est l'articulation.

Les trois univers nommés ci-dessus peuvent aussi être désignés respectivement comme « ce monde-ci » *(donyâ),* l' « intermonde » *(barzakh),* l' « outremonde » *(Âkhira)*; et nous nous en tiendrons ici, pour finir, à cette terminologie. A leur triade correspond la triade anthropologique, c'est-à-dire la constitution de l'homme comme corps *(jism, hylé),* âme *(nafs, psyché),* esprit *(rûh, pneuma)* [149]. La perte du sens de l'intermonde *(mundus imaginalis)* va de pair avec la mutilation de cette anthropologie, c'est-à-dire la réduction de l'homme à la dualité, voire au dualisme de l'esprit (ou de l'âme posée comme équivalent) et du corps. On a rappelé que précisément le second Concile de Constantinople (869 A. D.) avait rejeté de l'anthropologie chrétienne officielle le schéma triadique. Ce que l'on appelle dualisme du corps et de l'âme (étendue et pensée), avec toutes ses difficultés, s'origine à semblable décision. En revanche, dans le schéma triadique professé par Mollâ Sadrâ, comme par ses devanciers et ses successeurs, il est aisé de reconnaître le schéma anthropologique de la Gnose, partageant les humains en hyliques, psychiques et pneumatiques.

Précisément, tout le thème, de la Résurrection, chez Mollâ Sadrâ, culmine en la fructification de ce schéma, en l'idée d'une triple naissance et croissance de l'être humain, annoncée à

148. Cf. notre livre *Terre céleste,* pp. 138 ss. et les textes de Sohrawardî traduits *ibid.,* pp. 189 ss.

149. C'est en fonction de ces trois états ou degrés de l'anthropologie que Mollâ Sadrâ considère ailleurs la notion même de *corps* comme se sublimant de degré en degré, depuis l'Élément pur et simple jusqu'au corps spirituel, voire jusqu'à un *jism ilâhî* ou corps divin. Il montre comment alors on peut entendre en leur vérité « spirituelle littérale » des *hadîth* tels que le « *hadtth* de la vision » *(hadîth al-ru'yâ)* ou les paradoxes des deux Hishâm. Cf. son commentaire du *Kâfî* de Kolaynî, pp. 272-273, et déjà *supra* p. 79, n. 108.

plusieurs reprises déjà dans ce qui précède, parce que l'idée s'en articule à toutes les triades rencontrées. Il retient essentiellement ici de la triple fonction de l'intermonde la fonction qui en fait le monde par lequel s'accomplit la résurrection des corps. L'idée du « corps imaginai » *(jism mithâlî)* comme corps acquis par l'âme elle-même *(jism moktasab)* va assurer le jeu des articulations de la triade anthropologique, permettant d'entendre le sens *spirituel littéral* de la résurrection des corps.

Une première fois, l'être humain sortant du sein de sa mère, ressuscite au monde sensible; c'est la naissance de l'homme physique. Une seconde fois, par l'*exitus* hors de ce monde matériel sensible, il ressuscite à l'intermonde de l'Âme; c'est cela la *Qiyâmat soghrâ* ou « résurrection mineure » (c'est le temps du *barzakh,* qui n'est encore par rapport à ses métamorphoses futures, que le « temps du berceau »). Une troisième fois, le thème de la résurrection se fait entendre à une octave supérieure, en devenant le thème de la *Qiyâmat kobrâ* ou « Résurrection majeure », événement cosmique et naissance de l'homme à un plan supérieur : passage de l'intermonde de l'Âme au monde des Intelligences chérubiniques, croissance de l'homme psychique ou psycho-spirituel en homme pneumatique ou spirituel. Tout cela peut se lire aussi bien comme une histoire prophétique à venir que comme le schéma d'une progression initiatique.

Aux trois pians de la réalité humaine correspondent donc trois univers. La Résurrection s'accomplit par un triple intermédiaire : il y a Azraël, l'Ange de la mort, il y a le premier et le second appel de la Trompette de Séraphiel (39 : 68). La *Glose 629* (lith. p. 518) récapitule la vision grandiose de Mollâ Sadrâ qui embrasse tous les plans d'univers, depuis les Éléments et les minéraux jusqu'aux mondes de l'Ange, jusqu'aux univers encore non révélés, tous mis en mouvement par la même *inquiétude* de l'être, du même *exister* en perpétuelle ascension.

« Nous te l'avons déjà exposé, dit-il, la structure de l'*exister* a été déployée par Dieu en trois univers : comme monde *(donyâ),* comme intermonde *(barzakh),* comme outremonde *(âkhira).* En rapport avec ce monde-ci, il a créé le corps matériel; en rapport avec l'intermonde, il a créé l'Âme; en rapport avec l'outremonde, il a créé l'Esprit ou l'Intelligence. Et il a constitué au nombre de trois les intermédiaires qui opèrent le transfert à chacun de ces mondes : il y a l'Ange de la mort, il y a le *coup* de la Trompette sonnant "l'Heure ultime" *(nafakhat al-qar',* cf. 101: 1 ss.); il y a "le souffle de la Trompette à l'éclat fulgural" (39 : 68). La mort concerne les corps matériels; la Trompette sonnant l'heure ultime concerne les Âmes; la Trompette à l'éclat fulgural concerne les Esprits ». Autrement dit : la nature

humaine ressuscite, par la mort, par l'*exitus* physique, de ce monde matériel au monde de l'Âme; du monde de l'Âme elle ressuscite au monde de l'Esprit; par le monde de l'Esprit, elle ressuscitera à des univers encore impressentis, à des univers dont *les* Noms divins qui auront en eux leur épiphanie, ne sont même pas encore révélés.

« Tant que l'homme est présent à ce monde-ci, poursuit Mollâ Sadrâ, son statut est celui d'une visibilité correspondant à la nature du corps matériel. C'est ce corps qui est visible, c'est par lui que s'accomplissent les actes et les effets pratiques. L'Âme et l'Esprit sont involués dans l'existence du corps, cachés tous deux sous le voile du corps ; les moyens de subsistance *(amdâdât)* leur parviennent par l'intermédiaire du corps. Lorsque Dieu veut transférer l'âme de ce monde-ci dans l'intermonde *(barzakk),* il fait mourir le corps par l'intermédiaire de l'Ange de la mort (c'est cet *exitus* qui est la *Qiyâmat soghrâ* ou résurrection mineure). Et voici que, née à cet intermonde, l'âme commence sa seconde croissance, la croissance qui est propre à une âme *(nash'at thâniya nafsânîya).* C'est elle alors qui est le manifesté et le visible; c'est elle qui, dans l'intermonde, est à même de produire des effets pratiques; c'est elle qui y trouve directement les moyens de subsister, et c'est par son intermédiaire à elle que ceux-ci parviennent à son esprit *(rûh, pneuma)* et à son corps (le corps acquis par elle, *jism moktasab* ou corps de résurrection). En effet, c'est elle qui est manifestée dans l'intermonde et c'est elle-même qui y configure sa propre forme (son corps subtil, psycho-spirituel) correspondant à son *étkos,* à ses manières d'être et de se comporter. C'est pourquoi l'intermonde (le *barzakh)* constitue un monde distinct entre ce monde-ci et l'outremonde. C'est le Séjour qui dure *(dâr al-qarâr,* 40 : 42) comme dure l'aube entre la nuit et le jour. C'est le séjour des Ames et des Esprits qui ont été transférés de ce monde-ci depuis l'origine des temps, et qui le seront encore jusqu'à la consommation des temps, lorsque sonnera l'Heure ultime, celle du Grand Bouleversement (*al-Tammât al-kobrâ,* 79 : 34) ».

La croissance de l'âme dans î'intermonde est donc une seconde croissance qui s'accomplit à partir de sa croissance en ce monde-ci. C'est pourquoi l'intermonde, le *barzakk,* comporte un paradis et un enfer; l'âme *est* d'ores et déjà l'un ou l'autre avec le corps qu'elle s'est elle-même constitué par ses actes *(jism moktasab)* et dont l'organe de substantiation, on le sait, est sa puissance imaginative. C'est là ce qui donne son sens à la sentence déjà citée : « La résurrection de celui qui meurt, commence dès l'instant de sa mort. » De même que l'Âme est entre le monde de

l'Esprit et le monde du corps, l'intermonde subit une double influence venant de l'un et de l'autre. Il vient en outre d'être fait allusion au temps de l'état intermédiaire que marque l'intermonde, comme devant s'achever avec la consommation de notre *Aiôn.* Cette consommation marque l'avènement de la « Résurrection majeure », et celle-ci consiste dans le transfert de l'âme du séjour de l'intermonde au séjour de la *Haqîqat,* celui où l'acte d'*être* atteint la vérité plénière de son essence.

Ici les indications de Mollâ Sadrâ s'enchevêtrent quelque peu, d'allusion en allusion à des versets qorâniques dont il faudrait expliciter le *ta'wîl.* D'une part, il nous rappelle que « un jour de Dieu » équivaut à mille ans de notre comput (22 :46); qu'une semaine de ces jours équivaut à sept millénaires, et que par conséquent, si l'on affecte une semaine à chacun de ces jours, cela donne une hebdomade d'hebdomades, soit un total de 49 millénaires. C'est, traduit en comput humain, le chiffre d'un jour total de la divinité. « Les Anges et l'Esprit montent en un jour dont la durée équivaut à cinquante millénaires » (70 : 4). Le 50e millénaire correspond alors au milîenium du Mahdî, en termes shî'ites « la Parousie du XIIe Imâm ou Imâm caché ». Ce même chiffre est également connu de la Gnose Ismaélienne (qui le rapporte à un « cycle d'épiphanie ») [150]; le dernier millénaire est le règne du *Qâ'im al-Qiyâmat,* l'Imâm qui prépare la Résurrection. Le règne du *Qâ'im* prépare en effet l'Événement qui mettra fin au cycle correspondant à notre *Aiôn.*

En termes d' « événements dans le Ciel », la consommation de notre *Aiôn* marque le passage de l'intermonde au monde au-delà, l'outremonde *(âkhira) ;* du monde de l'Âme au monde de l'Esprit. En effet, la « Résurrection mineure » était le passage de l'âme de ce monde-ci à cet intermonde qui est désigné comme « huitième climat », monde des cités mystiques de Hûrqalyâ, Jâbalqâ et Jâbarsa [151]. C'est cet intermonde qui sera le lieu de la « Résurrection majeure », et cette précision nous indique comment doivent être lus et compris en leur sens spirituel concret les événements de l'eschatologie annoncés dans le Qorân ou dans les *hadith.* Le « huitième climat », l'intermonde, est le monde des événements de l'Âme, et l'histoire de l'Âme, par rapport à ce monde-ci, est de la *métahistoire.* Ce sont les événements de la métahistoire que perçoit la conscience imaginative. Toute perception des événements eschatologiques présuppose la dimension métahistorique.

150. Cf. notre *Trilogie Ismaélienne,* p. 163, n. 53, et index s. v. *cycle, dawr* etc. Comparer Nicolas Séd, *La Cosmologie juive :* I, *La mystique cosmologique* (th. doct. 3e cycle Paris 1970), pp. 56 ss.
151. Sur le « huitième climat » cf. *Terre céleste,* pp. 125 ss.

D'autre part, il semble que Mollâ Sadrâ fasse coïncider le *coup* de Trompette sonnant l'Heure ultime *(nafakhat al-qar'*, cf. 101 : I ss.) avec la première sonnerie de la Trompette à l'éclat fulgural (*nafakhat al-sa'aq*, cf. 39 : 68). Cette « sonnerie » annonce la consommation des cinquante millénaires. Nous avons montré ailleurs comment, selon la théologie de l'école shaykhie, la première sonnerie de la Trompette de Seraphiel symbolise le souffle d'une résorption universelle, marquant le début d'une grande pause cosmique, tandis que la seconde sonnerie symbolise le souffle de propulsion qui opère la restauration, *l'apokatastasis,* de tous les êtres en leur intégrité primordiale [152]. Ici, nous avons à nous représenter le passage de l'intermonde au monde de la *Haqîqat,* comme analogue à celui de l'*exitus* de ce monde-ci à l'intermonde. L'éclat fulgural de la première sonnerie de Trompette de Séraphiel foudroie les âmes dans l'intermonde, tandis que la seconde sonnerie les ressuscite à l'outremonde (cf. 39 : 68). L'âme, après sa croissance dans l'intermonde meurt, comme par une nouvelle épreuve initiatique, à cet intermonde pour renaître au monde de l'Esprit et des Intelligences chérubiniques. Alors commence sa nouvelle croissance en Esprit *(nash'at rûhânîya 'aqlîya).* Un verset qorânique l'annonce : « Ensuite Il fera croître une autre création » (29 : 19).

Cette croissance nouvelle répond à l'exigence de l'Esprit suprême, aspirant à l'expansion croissante de sa propre épiphanie, exigeant des formes de manifestation *(mazâhir)* de plus en plus parfaites pour les Noms divins restés encore indévoilés, cachés et inconnus, ceux auxquels notre attention est éveillée par cette parole prophétique : « Un jour je Le glorifierai par des Noms que maintenant j'ignore. » Rien n'est plus éloigné d'un retour au soi-disant informel, parce que rien, plus qu'un tel retour, ne serait contraire à la nostalgie du « Trésor caché aspirant à être connu ».

Parce que son inspiration est eschatologique, la philosophie de Mollâ Sadrâ sonne comme la conclusion de la philosophie prophétique : « Alors, dit-il, de cette Théophanie plus parfaite, voici que fait éclosion une forme de manifestation plus grandiose ; par celle-ci, voici que sont manifestés les Noms divins encore indévoilés; de par leur manifestation, s'élargit et s'amplifie le Trône cosmique; de par l'amplification du Trône, s'amplifient les cercles du Séjour Au-delà *(Dâr al-Âkhira) ;* de par leur amplification, l'homme accomplit sa croissance parfaite au monde

152. *Ibid,,* pp. 303 ss. Dans la gnose Ismaélienne, le premier souffle symbolise le Ier Imâm, tandis que le second souffle symbolise le *Qâ'im.* Cf. notre étude *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose Ismaélienne* (Eranos-Jahrbuch XXIII, 1955). pp- 189 ss.

au-delà des mondes. C'est l'Esprit qui est alors le visible et le manifesté, le maître de ses propres efficiences. C'est par son intermédiaire que les moyens de subsister parviennent à l'âme et au corps (le corps subtil de résurrection, *jism moktasab);* le fidèle entre en son paradis, dans l'état de la nature humaine ayant atteint la perfection de sa vigueur. »

Ainsi, par la naissance et la croissance à l'intermonde *(barzakh),* suivie par la naissance et la croissance à l'outremonde *(âkhira),* s'accomplissent les phases du *ma'âd jismânî,* la résurrection corporelle. Une première fois, lors de son *exitus* de ce monde-ci, l'âme ressuscite à l'intermonde avec son *corps* psycho-spirituel subtil *(caro spiritualis !),* celui qu'elle s'est constitué à elle-même par son être et son agir, et qui poursuit sa croissance dans l'intermonde, le monde de l'Âme; c'est la *Qiyâmat soghrâ,* Résurrection mineure. Ensuite, lors de la *Qiyâmat kobrâ,* Résurrection majeure, le corps de résurrection atteint la stature du corps-esprit. Le corps passe ainsi par les trois états que Mollâ Sadrâ décrit ailleurs [153], états qui correspondent aux trois degrés de la réalité humaine selon la conception des Gnostiques : l'homme charnel, l'homme psychique, l'homme spirituel.

La philosophie de Mollâ Sadrâ est par excellence, comme toute la philosophie shî'ite, d'inspiration eschatologique, et c'est pourquoi aussi elle sonne comme une philosophie prophétique, offrant au choix de l'homme la perspective de ses palingénésies futures. Quiconque se tourne vers les univers que nos penseurs semblent lui indiquer du geste, éprouve donc une certaine stupeur, en constatant de nos jours, en Europe et ailleurs, le succès quelque peu bruyant rencontré par une improvisatior théologico-philosophique, à base de science et de technique, qui prétend redonner à l'homme ses « dimensions cosmiques », alors qu'elle est tout simplement inhumaine. C'est pourquoi un métaphysicien de l'école traditionnelle a pu écrire avec humour qu'elle était le type « d'une théologie ayant succombé aux microscopes et aux télescopes, aux machines et à leurs conséquences philosophiques et sociales [154] ». En revanche, pour notre Mollâ Sadrâ et pour tous les siens, on ne peut parler de « dimensions cosmiques », tant que l'on reste de ce côté-ci de l'expérience sensible et de l'homme physique. Les dimensions cosmiques de l'homme s'entendent de son appartenance et de ses résurrections à des mondes supérieurs, une appartenance

153. Cf. *supra* p. 116, n. 149.

154. Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam,* Paris 1961, p. 39, n. 2 (à propos des spéculations du P. Teilhard de Chardin). Il s'agit d'une « chute », ajoute le même auteur, « qui serait exclue, s'il y avait là la moindre connaissance intellective directe des réalités immatérielles ».

qui ne s'entend que par un « engagement » au-delà de la mort. Sinon, si « cosmiques » que puissent être les dimensions et les exploits de l'homme, on ne doit pas oublier que ni ces dimensions ni ces exploits ne nous rapprochent, pas même d'une coudée, du monde du *Malakût.*

Ces quelques pages, nous l'espérons, réussiront à donner une idée de la richesse des *Gloses* développées par Mollâ Sadrâ en marge du « Livre de la Théosophie orientale » de Sohrawardî. Certes, ce qui en a été dit ici vaut surtout comme un prélude. Il reste à en coordonner les thèmes et les intentions tout d'abord avec l'ensemble de l'œuvre immense de Sadrâ Shîrâzî, — ensuite avec l'ensemble de la théosophie shî'ite, tant duodécimaine qu'ismaélienne, — enfin avec l'ensemble des gnoses et des théosophies néoplatoniciennes dont la dispersion à travers les temps et les livres n'infirme en rien les liens de famille spirituelle. « Iran et gnose », ce n'est pas simplement un chapitre de l'histoire des religions, un « bilan » à établir pour le passé. C'est une affinité vivante se maintenant, ésotériquement ou à découvert, de siècle en siècle de la Perse islamique. Sa signification ne s'épuise nullement dans son importance passée, comme signification « historique », puisque de nos jours elle recèle encore la promesse de palingénésies.

CHAPITRE III
Qâzî Sa'îd Qommî
(1103/1691)

I. - *En la ville sainte de Qomm* « *la bien gardée* »

Déjà au cours des pages qui précèdent, une confession extatique de Mîr Dâmâd nous avait mentalement transférés en la ville sainte de Qomm « la bien gardée » *(Qomm al-mahrûsa).* Voici que de nouveau nous retournons à Qomm, car nous ne pourrions omettre de consacrer ici une esquisse à un penseur shî'ite dont l'œuvre est peut-être moins considérable et moins achevée que celle de Mollâ Sadrâ, mais dont la profondeur et l'originalité lui valent encore aujourd'hui en Iran de fervents disciples : Qâzî Sa'îd Qommî, maintes fois nommé déjà au cours de cet ouvrage. Nous avons nous-même été conduit à lui consacrer plusieurs années de notre enseignement, et nous devons dire qu'il est de ces philosophes dont on subit ce qu'il faut bien appeler le « charme », sans doute parce que chaque page de leur œuvre vibre secrètement d'une expérience spirituelle personnelle et vraie, accordée à la profondeur de leur intelligence spéculative.

Avec Qâzî Sa'îd nous avons affaire à une direction de l'École d'Ispahan, quelque peu différente de celle que représente Mollâ Sadrâ Shîrâzî. Notre philosophe fut en effet à Ispahan l'élève de Mollâ Rajab 'Alî Tabrîzî, dont la métaphysique de l'être se propose de satisfaire radicalement aux exigences de la théologie apophatique, telle que l'expose l'enseignement des Imâms. Mais en même temps aussi, Qâzî Sa'îd fut à Ispahan l'élève de Mohsen Fayz, élève lui-même et gendre de Mollâ Sadrâ, et il en reçut profondément l'influence. Une filiation s'établit ainsi, sans que disparaissent les caractéristiques que nous mentionnerons plus loin sommairement.

Notre philosophe est né, en 1049/1639, en « la ville sainte de

Qomm la bien gardée » ; il y enseigna et il y mourut (1103/1691), et du même coup sa personne et son œuvre imposent à notre pensée la présence de la ville sainte qui est un des lieux de pèlerinage par excellence de l'Islam shî'ite. Elles l'imposent d'autant plus que l'un des grands ouvrages de Qâzî Sa'îd consistera en une Somme écrite sous forme d'un commentaire de l'œuvre majeure d'une autre personnalité éminente de Qomm, Ibn Bâbûyeh Qommî, couramment désigné comme Shaykh Sadûq (ob. 391/991), un des piliers de la théologie shî'ite. Une arche est ainsi jetée sur sept siècles, l'un des piliers reposant sur le IVe/Xe siècle, l'autre sur le Xe/XVIIe siècle. On regrette, certes, que n'existe pas encore la vaste monographie qu'il y aurait lieu de consacrer à la cité de Qomm, et qui embrasserait l'histoire de son pèlerinage, de ses monuments, de ses savants. Localité déjà célèbre de la Perse mazdéenne préislamique [155], alors que le torrent maintenant desséché apportait à ses jardins la fraîcheur de ses eaux, elle laisse aujourd'hui à son visiteur une impression profonde. Bien entendu, il ne s'agit pas de s'y rendre en touriste ; le but serait totalement manqué. Il faut, pour en ressentir la présence, avoir d'une manière ou d'une autre l'âme d'un pèlerin, c'est-à-dire capable d'être mise en résonance avec les ferveurs qui, de siècle en siècle, ont conduit ici des âmes humaines sur la trace d'un « monde autre ». On ne trouvera à Qomm ni distractions mondaines, ni curiosités profanes, mais une cité aux quelque trois cents mosquées (certaines toutes récentes, telle la très belle mosquée Borûjardî), peuplée de quelque cinq mille étudiants répartis avec leurs maîtres dans les *madrasa* composant l'Université théologique. Silhouettes tantôt pensives, tantôt hâtives, à la démarche desquelles le rythme du *'abâ* (manteau en forme de cape pourvu de larges manches) donne une naturelle noblesse, multitude des lumières flamboyant aux sanctuaires, tout cela donne aux pèlerins du soir le pressentiment de hanter les secrètes splendeurs d'un « monde autre ». C'est un peu tout cela que l'on retient de Qomm, le lieu de pèlerinage séculaire, dans les déambulatoires duquel nous disposerons mentalement l'image du grand théologien Ibn Bâbûyeh et celle de son commentateur moderne, Qâzî Sa'îd Qommî.

Le lien entre ces images est constitué par les mêmes événements de l'âme, car c'est dans le sanctuaire de Qomm que Qâzî Sa'îd eut, lui aussi, certaines visions spirituelles qu'il a soigneusement notées dans le contexte de ses œuvres, de même que

155. Cf. Hasan ibn Moh. Qommî, *Ta'rîkh-e Qomm,* éd. Sayyed Jalâloddîn Tehrânî, Téhéran 1313 h. 8.

c'est à Qomm qu'il eut l'inspiration de plusieurs de ses traités théosophiques les plus profonds [156]. Cependant il y a peut-être encore plus : une sorte de lien secret entre le destin hagiographique de la cité de Qomm et l'œuvre de notre philosophe.

Au début du grand livre d'Ibn Bâbûyeh commenté par Qâzî Sa'îd Qommî (le *Livre du Tawhîd)* figure un long prône que le VIIIe Imâm, l'Imâm 'Alî Rezâ (ob. 203/818), prononça à Merv devant la cour d'al-Ma'mûn, lequel avait hérité de son père, Hârûn al-Rashîd, la souveraineté sur la partie orientale de l'empire des Abbassides. Or Ma'mûn, peut-être sous l'influence de son vizir Fazl ibn Sahl, zoroastrien converti à l'Islam et de forte sympathie persane et shî'ite, avait conçu le projet (inouï pour un Abbasside) de rallier les shî'ites en désignant leur Imâm comme son futur successeur. Le projet ne s'accordait guère avec la propre conception que l'Imâm se faisait de son imâmat, lui-même et ses prédécesseurs ayant été étrangers à toute agitation politique, et les conditions pour instaurer l'imâmat au sens shî'ite du mot étant loin d'être réalisées. Mais il n'y avait pratiquement aucun moyen de refuser l'invitation d'al-Ma'mûn, qui résidait alors à Merv, en Transoxiane. L'Imâm qui résidait à Médine, en Arabie, occupé comme ses prédécesseurs par l'enseignement de ses disciples et les œuvres pieuses, dut s'arracher à ses familiers et entreprendre le long voyage de Médine à Merv qui demanda trois mois.

Nous reviendrons plus loin sur la suite et la fin de ce voyage. Ce qu'il importe de rappeler tout d'abord, c'est que la jeune sœur de l'Imâm, nommée Fâtima (comme la fille du Prophète, origine de la lignée des Imâms), se mit en route quelque temps plus tard pour rejoindre son frère. Le long itinéraire passait par Qomm. Elle y tomba malade et y décéda à l'âge de seize ans. Telle est l'origine du sanctuaire dédié à celle que la piété shî'ite désigne comme *Ma'sûmeh* (l'Immaculée), et qui depuis plus de onze siècles polarise la dévotion de l'âme iranienne toujours ardente à l'entreprise de lointains pèlerinages. Peut-être pressentira-t-on le secret de la cité de Qomm, si l'on a pu aux premières lueurs du soleil matinal contempler l'immense façade du prestigieux sanctuaire, dressant d'un seul jet l'émail de son revêtement dont le bleu profond se confond dans les hauteurs avec l'azur du ciel. Alors, revient à la mémoire la qualification de la terre d'Iran comme pays « couleur du ciel » *(âsmân-gûn).* A cette

156. Voir, par exemple, les précisions que porte le traité intitulé *al-talâ'yi' yâ al-bawâriq al-malakûtîya,* cf. Dânesh-Pajûh, Cat. mss. Bibl. de l'Univ. VI, p. 2134.

image l'on joindra celle d'un autre sanctuaire sis à Jam-Karân, à quelque six ou dix kilomètres au sud de Qomm, le sanctuaire de l'Imâm caché, l' « Imâm de notre temps ». De ce sanctuaire il sera question plus loin (*infra* liv. VII).

Sur les pistes conduisant à ces lieux saints nous sommes sûrs de mettre nos pas dans les pas de ceux qui nous y précédèrent : Qâzî Sa'îd, certes, et bien avant lui cet Ibn Bâbûyeh à l'œuvre duquel son commentaire devait donner une résonance de grande ampleur. Rappelons brièvement qui était Ibn Bâbûyeh (la finale de son nom correspond en persan à celle des mots pehlevis en *-oê ;* la lecture « Babawaih » n'en est que l'arabisation). Il appartenait à une grande famille shî'ite de Qomm; son père et son frère furent, eux aussi, des savants célèbres. Le surnom de Sadûq (le très véridique) sous lequel il est le plus fréquemment cité, avait été donné déjà à son père; c'est pourquoi on les distingue parfois l'un de l'autre en désignant le père comme Sadûq I[er] et le fils comme Sadûq II

De l'éminent 'Alî ibn Hosayn ibn Bâbûyeh Qommî, Sadûq I[er], nous ne retiendrons ici que ce qui se rapporte à la personne de son fils et qui simultanément nous montre à quel point les fidèles de l'Imâm étaient acclimatés au surnaturel. Shaykb. Sadûq I[er] était allé en Iraq arabe; il y avait eu de longs entretiens avec Abû'l-Qâsim Hosayn ibn Rûh, qui fut le troisième dans la lignée des quatre représentants *(nâ'ib)* successifs de l'Imâm caché pendant le temps de l'Occultation mineure *(ghaybat soghrâ).* Il l'avait chargé de transmettre à l'Imâm une lettre dans laquelle il demandait à celui-ci de prier pour qu'il eût un fils. L'Imâm fit savoir qu'il avait exaucé cette intention et que le shaykh aurait deux fils : l'un, Abu Ja'far, qui est le Sadûq dont nous parlons principalement ici (Sadûq II); l'autre, Abû 'Abdallah Hosayn. C'est pourquoi notre shaykh Sadûq II avait coutume de dire que c'était grâce aux prières de l'Imâm qu'il était venu en ce monde.

Une variante dit aussi que son père avait reçu antérieurement une lettre du XI[e] Imâm, Hasan al-'Askarî, père de l'Imâm caché {*infra* liv. VII), lui donnant la même assurance. L'historien Tonkabonî estime que l'on peut très bien concilier les deux versions [157]. Shaykh Sadûq I[er] mourut à Qomm en 329/940, l'année même où commença la « Grande Occultation » *(Ghaybat kobrâ)* du XII[e] Imâm, l'année donc où celui-ci avait, dans une dernière lettre, informé son quatrième et dernier *nâ'ib,* 'Alî ibn Mohammad al-Samarrî, qu'il ne devait pas se désigner de successeur,

157. Cf. Tonkâbonî, *Qisas al-'olamâ,* pp. 387 ss. ; Moh. 'Alî Tabrîzî, *Rayhânat al-adab* II, pp. 470 ss., n° 855.

et où celui-ci mourut en remettant toutes choses à Dieu. Peu de temps auparavant, au jour d'une assemblée shî'ite à Baghdad, 'Alî al-Samarrî avait informé ses auditeurs, à leur grand étonnement, que 'Alî ibn Hosayn ibn Bâbûyeh était décédé ce jour même à Qomm. Une ou deux semaines plus tard, quelques voyageurs venant de Qomm confirmèrent que le décès s'était produit à l'heure exacte qu'avait annoncée le *nâ'ib* de l'Imâm.

Quant à Sadûq II qui nous occupe ici, et que nous désignerons comme Ibn Bâbûyeh ou Shaykh Sadûq tout court, la date exacte de sa naissance nous échappe; nous n'avons qu'un *terminus ante quem* (avant 329/940). Il mourut (381/991) et fut enseveli à Ray, à quelques kilomètres au sud de l'actuel Téhéran, près du sanctuaire de Shah 'Abdol-'Azîm, où sa tombe est fidèlement visitée par les pèlerins. Nous savons qu'en 355/956, il est à Baghdad où les shî'ites font cercle autour de lui. Nous avons même le protocole d'une grande conférence sur l'Imamat, tenue en présence du prince bouyide Roknoddîn [158]. Le shaykh a des élèves célèbres, entre autres Shaykh Mofîd et Ibn Shâdhân, et les auteurs shî'ites ne tarissent pas d'éloges à son sujet.

Son œuvre fut en effet considérable; les bibliographes font état de plus de deux cents titres. Seuls les ouvrages les plus importants sont arrivés jusqu'à nous et sont périodiquement réédités en Iran. Ils sont constitués essentiellement par les *hadîth* et *akhbâr* des Imâms, Sadûq étant de ceux à qui l'on doit la conservation du *corpus* monumental de ces traditions où nous entendons la voix même des Imâms donnant leur enseignement à leurs familiers, un enseignement qui, loin de se limiter au *fiqh,* embrasse, nous l'avons constaté, les questions de haute théosophie et de haute spiritualité et donne, dès l'origine, son vrai visage à l'Islam shî'ite. Nous ne citerons ici que quelques titres parmi les plus célèbres : I) *Man lâ yahzoro'l-faqîh,* le « Livre de celui qui n'a pas de docteur près de lui » (autrement dit « Livre de celui qui est son propre docteur », titre peut-être imité de l'ouvrage du célèbre médecin Rhazès, décédé lui aussi à Ray vers 313/925 et qui écrivit le « Livre de celui qui est son propre médecin »). 2) Le grand recueil d'une importance capitale pour l'histoire et renseignement des VII[e] et VIII[e] Imâms, *'Oyûn akhbâr al-Imâm al-Rezâ,* ou « Sources de l'histoire de l'Imâm al-Rezâ »; l'ouvrage contient le protocole d'extraordinaires séances de discussion auxquelles prennent part des représentants de toutes les religions existant alors. 3) Un livre énonçant le symbole de foi des shî'ites, *Kitâb al-l'tiqâdât,* et qui

158. *Qisas,* pp. 391 ss.

contient sur la préexistence et la chute de l'âme des propositions parfaitement platoniciennes. 4) Enfin le grand ouvrage intitulé *Kitâb al-Tawhîd,* somme de *hadîth* des Imâms traitant de toutes les questions impliquées dans l'affirmation de l'Unique *(tawhîd),* et montrant comment l'imâmologie est la seule « théologie affirmative » (kataphatique) compatible avec la théologie apophatique *(via negationis, tanzîh)* qu'exige le *tawhîd.* C'est l'ouvrage sur lequel Qâzî Sa'îd Qommî a écrit un magistral commentaire, comparable à celui de Mollâ Sadrâ sur le *Kafî* de Kolaynî; ce sont là deux monuments de la théosophie shî'ite. Nous nous retrouvons ainsi à Qomm, quelque sept siècles plus tard, avec notre philosophe.

Il y naquit donc en 1049/1639; son père, Mohammad Mofîd Qommî, était lui-même un *hakîm.* Le jeune Sa'îd fit naturellement ses premières études à Qomm, puis il vint à Ispahan, aux environs de 1068/1658, et il y eut principalement comme maîtres, nous le notions ci-dessus, Mollâ Rajab 'Alî Tabrîzî et Mollâ Mohsen Fayz Kâshânî, l'élève le plus célèbre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî[169]. Il avait également, au cours de sa jeunesse, étudié la médecine, et comme il avait un frère aîné, Mohammad Hosayn, aussi doué que lui et élève comme lui de Rajab 'Alî Tabrîzî, auteur, en outre, d'un grand *tafsîr* du Qorân en persan et également expert en médecine, on donna à notre jeune philosophe, pour le distinguer de son frère, le surnom de *Hakîm kutchak,* quelque chose comme *Philosophas junior*.

D'autre part le souverain safavide Shâh 'Abbâs II (qui régna de 1052/1642 à 1077/1677) lui témoigna, de même que les membres de sa cour, beaucoup d'égards et l'investit des fonctions de juge, d'où le surnom sous lequel il est couramment cité : *Qâzî* (Qâdî) Sa'îd Qommî. Il passa la plus grande partie de sa vie à Qomm où il enseignait et où venaient lui rendre visite et le consulter nombre de penseurs et de personnalités diverses. Cependant on relève les traces de fréquents voyages entre Qomm et Ispahan (la distance n'est guère que de deux cent cinquante kilomètres). C'est ainsi qu'entre 1084/1673 et 1088/1677, notre philosophe est certainement à Qomm, d'où il date plusieurs de ses écrits. Mais il est à Ispahan en 1093/1682, puisque le manuscrit du premier tome de son grand commentaire du *Tawhîd* de Sadûq fut copié à Ispahan sur son ordre, fut revu entièrement par lui et porte des annotations de sa main, le tout étant daté de Rajab 1093/juillet 1682. Il est encore à

159. Pour la biographie de Qâzî Sa'îd Qommî, cf. principalement la préface de Sayyed Mohammad Meshkât à son édition du traité en persan *Kalîd-e behesht,* Téhéran 1315 h. s.

Ispahan entre 1099/1688 et 1102/1691; il y rédige le livre des *Arba'înîyât,* le commentaire du *hadîth* du Nuage blanc, tout en poursuivant son commentaire du *Tawhîd.* En dehors de cela, nous trouvons quantité d'informations autobiographiques éparses dans ses œuvres, mais elles concernent surtout son autobiographie spirituelle. Il quitte ce monde à Qomm en 1103/1691-1692.

Comme on le constate, ce que nous savons sur les circonstances extérieures de la vie de notre philosophe, se réduit à assez peu de choses. Ainsi qu'il en est pour tous ses confrères, sa vie est dans son œuvre même, et c'est là qu'il nous faut recueillir les indices qui en définissent la courbe (les allusions aux visions en songe ou à l'état de veille, aussi bien que les références à certains faits particuliers, n'y manquent pas). Ce qu'il y a de sûr, c'est que les enseignements de ses deux maîtres, Mohsen Fayz Kâshânî et Rajab 'Alî Tabrîzî, conjuguent leur influence sur sa pensée. Le premier éveille chez lui sa tendance profonde à une théosophie que l'on peut désigner comme une théosophie *ishrâqî* shî'ite, et celle-ci prend sa source presque exclusivement dans les *hadîth* des saints Imâms. Mohsen Fayz, lui-même philosophe mystique, auteur prolifique de quelque deux cents livres et traités, en arabe et en persan, était un *akhbârî* [160]. Qâzî Sa'îd, lui aussi, fut un philosophe *akhbârî.* Il y aura occasion de revenir plus loin (*infra* liv. VI) sur l'opposition séculaire entre *akhbârîs* et *osûlîs.* Disons seulement ici, toute autre considération mise à part, que les premiers, tels qu'ils apparaissent dans le cas de personnalités comme Mohsen Fayz et ses élèves, font figure de théosophes shî'ites « intégristes », en ce sens qu'ils admettent la totalité des traditions transmises depuis les Imâms, sans faire entrer en jeu la critique facilement rationaliste pratiquée par d'autres. C'est que la mise en œuvre du *ta'wîl 'irfânî* ou herméneutique spirituelle et mystique, permet aux théosophes de comprendre le sens caché de *hadîth* que la théologie rationaliste écartera, parce qu'ils lui semblent incompréhensibles ou aberrants.

De son autre maître, Rajab 'Alî Tabrîzî, notre philosophe tient une position ferme et originale en métaphysique de l'être, une position qu'il partage avec les autres élèves de son maître, à commencer par son propre frère, Mohammad Hosayn, puis avec 'Abbâs Mawlawî et d'autres. Cette position consiste à refuser toute analogie de *l'être* ou d'une qualification quelconque

160. Parmi les personnalités de l'école *akhbârî,* citons, outre Mohsen Fayz (*Safînat al-Najât,* Téhéran 1349 h. s.), Moh. Amîn Astarâbâdî (*Kitâb al-Fawâ'id al-madanîya,* lith. Téhéran 1321), Mîrzâ Mohammad Neyshâpûrî, célèbre aussi pour sa connaissance des sciences occultes, etc.

entre l'Être Nécessaire et l'être qui a un commencement. Ce n'est ni nominalisme ni agnosticisme, mais le sentiment de répondre à l'exigence impérieuse du *Tawhîd* à laquelle on ne peut satisfaire que par la théologie négative ou apophatique, écartant de l'Essence divine transcendante tout Nom et toute qualification. Corollairement, cette théologie négative authentifie la nécessité et le sens des théophanies.

Quant aux œuvres mêmes de notre philosophe, elles offrent cette particularité que, commencées avec un ambitieux dessein, elles sont (comme beaucoup d'œuvres de Mîr Dâmâd) restées inachevées; telles qu'elles sont pourtant, leur dimension est considérable. Nous mentionnerons principalement ici :

I) *Kalîd-e behesht* (La Clef du paradis) est un opuscule rédigé en persan[161], dans lequel Qâzî Sa'îd esquisse les thèses fondamentales de sa métaphysique, celles que l'on retrouve sous-jacentes à l'ensemble de ses œuvres. En accord avec son maître Rajab 'Alî Tabrîzî, il démontre qu'il ne peut pas y avoir quelque chose de commun dans le *sens* du mot « être » *(ishtirâk ma'nawî),* quand ce mot est rapporté d'une part à l'Être Nécessaire par soi-même *(Wâjib al-wojûd),* et d'autre part à l'être non-nécessaire par soi-même *(momkin al-wojûd)* [162]. En fait, il n'y a entre l'un et l'autre usage du mot qu'une simple communauté verbale *(ishtirâk lafzî),* autrement dit une pure homonymie, car le Nécessaire est transcendant à l'être et à toutes les catégories de l'être, à tel point que ce philosophème suprême échappe même à la métaphysique (*'ilm ilâhî),* laquelle considère l'être *(wojûd)* dans l'étant *(mawjûd).* Nous y revenons plus loin, car cette thèse fondamentale commande l'articulation de la théologie apophatique ou négative avec l'idée des théophanies, par conséquent avec toute l'imâmologie théosophique.

2) Le *Kitâb al-Arba'în* ou « Commentaire de quarante *hadîth* », que Qâzî Sa'îd composa à l'âge de trente ans. Malheureusement l'ouvrage est resté incomplet ; le commentaire ne va que jusqu'à un vingt-huitième *hadîth* ; encore y a-t-il une lacune après le dix-huitième. Ces collections de « quarante *hadîth* » forment toute une littérature dont l'idée se rattache à un *hadîth* du Prophète promettant une gloire spéciale au jour de la Résurrection, pour quiconque aura conservé à sa communauté quarante *hadîth*

161. Dont l'édition est citée *supra* p. 128, n. 159.

162. Le *momkin al-wojûd* n'est pas le possible en général, l'éventuel, le réalisable, le futurible, mais le possible devenu être en acte, sans devoir à soi-même cette « actuation ». Comme tel, il ne correspond pas non plus à notre notion courante de « contingence », car si le possible vient à exister en acte, c'est que la « cause parfaite » en est donnée, et *eo ipso* il existe nécessairement. Seulement, cette nécessité il la doit à son principe. D'où, pour éviter toute confusion, nous préférons traduire « l'être non nécessaire par soi-même ».

répondant à un besoin de sa vie religieuse [163]. C'est dans le shî'isme un pieux moyen offert à chacun de constituer le *corpus* de ses préférences théologiques ou dévotionnelles personnelles, sous le couvert d'une anthologie dont les textes font autorité, puisqu'ils proviennent des Imâms. Comme plusieurs *hadîth* de la collection commencée par Qâzî Sa'îd se retrouvent dans son grand commentaire du *Tawhîd,* il semble que, de plus en plus absorbé par cette seconde tâche écrasante, il ne put poursuivre la première. A maintes reprises il se réfère à celle-ci, et il importe que le chercheur conjugue la lecture des deux commentaires également denses et fort bien documentés.

3) Le *Kitâb al-Arba'înîyat,* le « Livre aux quarante traités », titre dont l'intention s'explicite dans les mots qui le complètent : « pour le dévoilement des Lumières du monde hiératique ». De nouveau nous retrouvons le nombre quarante, dont l'intention mystique se devine, et il importe de ne pas confondre cet ouvrage avec le précédent. Mais ici encore, Qâzî Sa'îd ne put suffire à la tâche. Il écrivit dix traités entre 1089/1670 et 1102/1690-91. Le premier traité expose l'herméneutique spirituelle *(ta'wîl),* le sens ésotérique de la Prière canonique *(Salât)* et se conjugue avec un autre traité sur le même thème que nous mentionnerons ci-dessous[164]. Le dixième a pour titre *al-Talâ'i'* (les avant-gardes, les éclaireurs) ou *al-Bawâriq al-malakûtîya* (les éclairs fulgurant au *Malakût).* L'auteur y traite selon la méthode théosophique *('irfânî)* de plusieurs problèmes philosophiques. Il évoque une vision spirituelle qu'il avait eue à Qomm, et y réfère à ses maîtres et à ses contemporains. Commencé en 1095/1684 à Ispahan, le traité fut inséré en Safar 1102/novembre 1690 dans la collection des *Arba'înîyat.*

Cependant nous avons certaine raison de croire qu'un autre ouvrage de Qâzî Sa'îd, le « Commentaire du récit du Nuage blanc » *(Sharh hadîth al-ghamâma),* constitue le *onzième* de la présente collection (restée inachevée de toute façon), bien que théoriquement, et malgré ses dimensions, il ait pu appartenir à la collection précédente; il n'y a donc pas, semble-t-il, à le mentionner séparément dans la bibliographie de notre philosophe. Nous résumerons plus loin ce très important commentaire

163. Cf. l'édition du *Kitâb al-arba'în* (lith.) procurée par Moh.' Alî Bâmdâd, Téhéran 1315 h. s. (1936) avec préface de Nasrollah Taqawî, rappelant le *hadîth* qui, par le VIIe Imâm, remonte au Prophète, et donnant de précieuses indications bibliographiques (Bahâ'oddîn 'Âmilî, Majlisî etc.). Le plus ancien recueil de « quarante *hadîth* » shî'ites serait celui de Ahmad ibn 'Abd al-Malik al-Mu'ezzin *(Fazâ'il Hazrat-e Fâtima).*

164. Cf. Dânesh-Pajûh, Cat. des manuscrits de la Bibliothèque de l'Université (donation Meshkât), vol. VI, pp. 2124 ss.

qui donne au « récit du Nuage blanc » toute la portée d'un récit initiatique.

4) Qâzî Sa'îd a rédigé, peut-être pour les besoins de son enseignement, un ensemble de gloses sur la *Théologie* dite d'Aristote, gloses sur lesquelles nous espérons revenir ailleurs, parce qu'elles précisent mieux encore la physionomie spirituelle d'un *ishrâqî* shî'ite, et parce qu'il importe de relever le fait que ce texte plotinien, qui eut une si grande influence en Occident, au Moyen Age et à la Renaissance, et que de son côté Avicenne avait annoté, est encore commenté amplement par l'un des platoniciens de Perse au XVIIe siècle [165].

5) Enfin il y a le *magnum opus* de Qâzî Sa'îd : son vaste commentaire du *Kitâb al-Tawhîd* d'Ibn Bâbûyeh Sadûq, sur la personne et l'œuvre duquel nous avons rappelé ci-dessus quelques données essentielles. L'ouvrage de Sadûq, dont il n'existe pas encore d'édition critique, s'étend sur soixante-cinq chapitres ; il recueille un vaste ensemble de traditions des Imâms, fondamentales à la fois pour le concept shî'ite de la théologie apophatique et pour tous les développements de l'imâmologie qui en découle. De même que Mollâ Sadrâ Shîrâzî a édifié une véritable Somme de théosophie shî'ite en commentant le *Kâfî* de Kolaynî, de même Qâzî Sa'îd édifia sa propre Somme en commentant le *Tawhîd* de Shaykh Sadûq. Autre ressemblance : l'une et l'autre Somme, malgré le labeur de leurs auteurs, sont malheureusement restées inachevées. Cependant, ce que leurs auteurs ont pu en mener à bien, représente déjà quelque chose de monumental. L'œuvre de Qâzî Sa'îd aurait dû comprendre au moins quatre parties en quatre volumes ou livres. On trouve des manuscrits des livres I et II dans plusieurs bibliothèques d'Iran; ceux du livre III sont beaucoup plus rares; on entend parler parfois d'un livre IV, mais on n'en a retrouvé jusqu'ici aucun manuscrit, et tout porte à croire que ces on-dit reposent sur une confusion avec le commentaire de Ni'matollâh Jaza'erî [168].

Le Livre Ier s'achève par le commentaire d'un *hadîth* d'une longueur exceptionnelle, reproduisant un entretien entre le Xe Imâm, 'Alî-Naqî (ob. 254/868), et un disciple venu retrouver l'Imâm à Samarra, dans le camp où le gouvernement abbasside

165. Moh. 'Alî Tabrîzî, *Rayhânat al-adab* III, n° 412, mentionne en outre un traité intitulé *Asrâr al-Sanâ'yi'* qui serait l'extension de la *R. sanâ'îya* de Mîr Fendereskî. Je n'en ai pas encore trouvé de manuscrit.

166. Nous avons, pendant trois années consécutives, consacré un de nos cours, à l'École des Hautes Études, à ce grand ouvrage de Qâzî Sa'îd Qommî. Voir résumés et rapports sur l'état des questions in *Annuaire de la Section des Sc. Relig.* année 1965-1966, pp. 102 ss.; année 1966-1967, pp. 106 ss.; année 1967-1968, pp. 138 ss.

le retenait captif. Le disciple veut avoir la certitude que sur chacun des articles de la foi qu'il professe, il a l'approbation de l'Imâm, si bien que l'ensemble du *hadîth* forme à lui seul un symbole de foi shî'ite complet. Comme ce symbole et les explications de l'Imâm s'achèvent par un rappel des cinq pratiques religieuses fondamentales (la Prière, le jeûne, le pèlerinage, l'aumône, le combat pour la foi), Qâzî Sa'îd a été conduit à écrire en commentaire un véritable traité qu'il intitule : « Les sens ésotériques du service divin » *(asrâr al-'ibâdat),* et que les bibliographes considèrent souvent comme un traité distinct [167]. Nous avons consacré ailleurs une longue étude à la troisième section de cette finale du *hadîth,* celle qui traite du « sens ésotérique du pèlerinage » *(asrâr al-Hajj)* [168]. Nous y revenons brièvement plus loin, car c'est par excellence un de ces textes qui nous montrent la signification de l'imâmologie à la fois pour la cosmologie, quant à la structure de l'univers, tel que le perçoit la conscience shî'ite, et pour la pratique des actes religieux d'obligation, tels que l'interprétation intérieure ou ésotérique en transfigure le sens.

En outre, comme nous avons signalé précédemment (liv. I, chap. IV, 5) que la conception du temps et de la temporalité chez Qâzî Sa'îd présentait une importance essentielle pour la mise en œuvre d'une herméneutique spirituelle qui, par définition, se situe au niveau de la métahistoire, nous voudrions revenir ici sur cette question. L'occasion nous en sera fournie par son commentaire du « Récit du Nuage blanc », récit qui prend la portée d'un récit d'initiation, en ce sens qu'il est le récit d'une exploration de certaines régions du monde suprasensible dont les pèlerins reviennent spirituellement transformés. L'intérêt du commentaire de Qâzî Sa'îd est de pouvoir servir de prolégomènes à toute explication des récits du même genre. Bien entendu, il n'y a pas de confusion possible entre ce qui s'appelle de nos jours « astronautique » et ce qui est expérimenté par nos mystiques et leurs semblables comme une pénétration dans le *Malakût,* c'est-à-dire dans le royaume des « antitypes » spirituels ou, si l'on préfère, des Images-archétypes permanentes des phénomènes et événements de notre monde visible *(molk).*

167. Ce traité a même été édité séparément par Sayyed Moh. Bâqir Sabzavârî (Publications de l'Univ. de Téhéran, n° 611), Téhéran 1339 h. s. Le *hadith* en question est le 35e *hadîth* du chap. II du *K. al-Tawhîd* d'Ibn Bâbûyeh Sadûq; le texte en reparaît comme 68e *hadith* du *K. Sifât al-shî'a* (caractérologie du shî'isme) du même auteur, publié récemment à Téhéran avec traduction persane.

168. Cf. notre étude sur *La Configuration du temple dela Ka'ba comme secret de la vie spirituelle,* in Eranos-Jahrbuch XXXIV/1965.

Les « deux » du *Malakût* ne sont ni l'espace ni les deux de l'astronomie; cet espace cosmique, si vertigineuses qu'en soient les distances, constitue toujours le *molk,* et reste par rapport au *Malakût* dans la même situation que îa « Terre » par rapport aux « Cieux ». Avec une brève esquisse de la théologie apophatique et de l'imâmologie, ce sont les seuls points de la doctrine de Qâzî Sa'îd Qommî qu'il nous soit possible d'envisager ici. Son nom, avec celui de beaucoup d'autres maîtres de la pensée iranienne, est resté inconnu trop longtemps en Occident. Souhaitons que de prochaines éditions critiques facilitent l'étude de son œuvre, produite en majeure partie « en la ville sainte de Qomm la bien gardée », œuvre à la fois traditionnelle et originale, et que nous avons dû aborder uniquement en manuscrits.

2. - *Théologie apophatique et imâmologie structurelle*

Un *hadîth* en marge duquel Qâzî Sa'îd, en prolongeant l'enseignement de l'Imâm, est amené à développer les exigences de la théologie apophatique *(tanzîh),* nous reconduit à l'épisode auquel il a été fait allusion précédemment à propos de l'origine du pèlerinage de Qomm. Le prologue du *hadîth* contient une référence explicite à l'événement. Le khalife Ma'mûn cédant à un scrupule de conscience dont les motifs nous restent cachés, avait donc décidé de désigner comme son successeur (son khalife) le VIIIe Imâm, 'Alî Rezâ (153/770-203/818)[169]. On comprend quel put être l'émoi des fidèles de l'Imâm à Médine, et combien l'Imâm, que l'on nous décrit comme une personnalité aimable et pensive, dut éprouver d'hésitations, car ce dénouement politique ne correspondait nullement au sens de l'Imâmat professé par lui-même et par ses prédécesseurs. Mais comment se dérober à l'invitation du khalife? D'autre part, lorsque Ma'mûn avait fait connaître sa décision à sa cour et à tous les Hashémites rassemblés autour de lui, ce fut une clameur générale; les contestations furent unanimes : un homme sans expérience des affaires, voire un ignorant, un simple, succéder au khalife abbaside! Ce que chacun craignait en réalité, c'était un renversement du cours des choses, du fait que l'Imâm pût accéder à la fonction khalifale. Les shî'ites, de leur côté, savaient trop bien que les conditions d'une instauration de l'Imâmat,

169. Pour les détails de l'épisode sur lesquels nous ne pouvons insister ici, ainsi que sur les raisons politiques qui motivèrent le brusque retour d'al-Ma'mûn à Baghdad, voir Dwight M. Donaldson, *The Shî'ite Religion, a History of Islam in Persia and Irak,* London 1933, pp. 161-169.

au sens shî'ite de ce mot, n'étaient pas réalisées. Aussi bien la décision n'eut-elle pas de suite, puisque le saint Imâm mourut, mystérieusement empoisonné, l'année même qui suivit sa promotion comme « successeur désigné » du khalife. Ma'mûn, que les complications politiques rappelaient à Baghdad, manifesta un chagrin extrême. Autour de la tombe de l'Imâm, non loin de Tûs (patrie de Ferdawsî), s'est développé un sanctuaire célèbre (avec hôpital, bibliothèque, école de théologie); le pèlerinage de Mashhad, dans le Khorassan, reste depuis des siècles un des lieux saints par excellence du monde shî'ite.

L'Imâm Rezâ ne dut guère séjourner plus d'un an à Merv, temps suffisant pour que le vizir de Ma'mûn, Fazl ibn Sahl, le zoroastrien converti dont nous avons rappelé les sympathies pour tout ce qui était persan et shî'ite, organisât des conférences religieuses auxquelles prirent part des zoroastriens, des manichéens, des bouddhistes, des chrétiens et des juifs. La figure de l'Imâm Rezâ y apparaît en puissant relief; le protocole de ces séances mémorables nous a été conservé dans le grand ouvrage de Shaykh Sadûq signalé ci-dessus (p. 127)[170].

L'Imâm s'était mis en route pour le long voyage qui devait le mener de Médine en Arabie jusqu'en Asie centrale, et qui demanda plusieurs mois. Tout est en place pour l'épreuve, au moment où s'ouvre le prologue du *hadîth* en question. Il ne s'agit pas d'une séance de discussion courtoise, du genre de celles que devait organiser Fazl ibn Sahl. La situation est tendue. Ma'mûn a informé officiellement son entourage de sa décision; on lui a répondu par un défi : qu'il fasse venir l'Imâm, et l'on aura une preuve de son ignorance qui suffira à convaincre Ma'mûn. Lorsque l'Imâm paraît, les Hashémites l'entourent : « O Abû'l-Hasan, monte en chaire ! Arbore pour nous un symbole auquel nous puissions nous rallier pour adorer Dieu. »

« Alors l'Imâm monta en chaire. Il resta assis un long moment, immobile et silencieux. Puis il se dressa debout. Il rendit gloire à Dieu, appela sa bénédiction sur le Prophète et les membres de sa Maison. Puis il commença son prône. » De ce prône nous ne pouvons citer ici que le début. Il est superflu de dire qu'il mit en déroute les secrets espoirs de ceux qui avaient risqué le défi. Ce prône, admirablement commenté tout au long par

170. Il s'agit des *'Oyûn Akhbâr al-Rezâ* (éd. Sayyed Mahdî Hosaynî Lâjawardî, Qomm 1377, en deux vol.). Ce grand ouvrage (qui a été commenté par Sayyed Ni'matollah Jaza'erî, ob. 1130/1748) est une source inappréciable pour tout ce qui concerne les VIIe et VIIIe Imâms; l'étude détaillée qu'il reste à en faire, requiert une grande information sur la situation religieuse et théologique en Asie centrale aux vm^e et IXe siècles de notre ère.

Qâzî Sa'îd [170], expose les exigences du *tanzîh,* cette *via negationis* qui correspond à ce qui s'est appelé traditionnellement « théologie apophatique » (ou « théologie négative ») dans le christianisme oriental. L'Imâm commence par rappeler la norme du *tawhîd* ou attestation de l'Unique, l'acte qui pose l'unicité, la solitude divine transcendante, et qui consiste à nier, à « écarter » de Dieu toutes les qualifications, tous les attributs, car toute qualification aussi bien que tout support d'une qualification sont *eo ipso* quelque chose de créaturel, peu importe que la qualification soit comprise comme identique à l'essence ou interprétée comme se surajoutant à l'essence. Il importe alors de comprendre comment l'idée de « sujet créateur » *(khâliq)* n'énonce ni une qualification ni un attribut, pas plus qu'elle ne se rapporte au substrat d'une qualification. En conséquence, ne connaît pas Dieu quiconque s'imagine le connaître par les qualifications que les hommes lui confèrent. Tout au long de ce prône, l'Imâm pourchasse dans tous ses refuges une « théologie affirmative » qui oublierait les prémisses et les paradoxes de la théologie apophatique.

« Le premier service divin, proclame l'Imâm, est la connaissance spirituelle *(ma'rifat)* de Dieu : la première adoration, le premier culte, c'est la connaissance, la gnose. La source de la connaissance de Dieu, c'est l'attestation de son unicité *(tawhîd).* La règle fondamentale de l'attestation de son unicité, c'est d'exclure de lui toutes les qualifications. Car les intellects attestent que toute qualification *(sifat)* et que tout objet d'une qualification *(mawsûf)* sont un objet créé *(makhlûq).* Tout objet créé atteste un sujet créateur *(khâliq)* qui n'est ni une qualification ni l'objet d'une qualification. Toute qualification et tout objet d'une qualification attestent une connexion avec quelque chose d'autre. Toute connexion atteste qu'elle est quelque chose ayant un commencement. Tout ce qui a un commencement atteste qu'il n'a pu être dès la prééternité. C'est pourquoi ne connaît pas Dieu quiconque prétend connaître son essence en l'assimilant *(tashbîh)* à quelque chose d'autre. Ne comprend pas l'unicité de l'Unique quiconque prétend en avoir atteint le fond. Ne rencontre pas sa Vraie Réalité quiconque en imagine des correspondances [...]. Tout ce qui est connu en soi est quelque chose d'œuvré *(masnû').* Tout ce qui subsiste dans quelque chose d'autre que soi-même est quelque chose de causé *(ma'lul).* C'est par l'œuvre de Dieu que l'on peut

171. Ce long prône forme le 2e *hadith* du chapitre II du *Kitâb al-Tawhîd* de Sadûq. Il figure également dans le grand ouvrage cité dans la note précédente, chap. XI, pp. 149-159; cf. *Annuaire de la Section des Sc. Rel.,* année 1965-66, pp. 104 ss., ainsi que notre étude citée *supra* p. 54, n. 73.

inférer Dieu. C'est par les intellects qu'en est professée la *ma'rifat,* mais c'est par le sentiment inné *(fitrat)* qu'en est fondée l'attestation... »

Du commentaire de Qâzî Sa'îd sur ce début du prône de l'Imâm, nous relèverons ceci : la connaissance que l'on a d'une chose consiste à cerner *(ihâta, com-prehendere)* cette chose. Tant que l'âme ne la cerne pas, la connaissance n'en est point actualisée pour l'âme, qu'il s'agisse d'une connaissance par actualisation d'une *species* (*'ilm hosûlî,* connaissance représentative), ou d'une connaissance qui soit présence immédiate *('ibn hozûrî),* ou d'une connaissance qui soit fusion unitive *(ittihâd)* du sujet connaissant et de l'objet connu. C'est un propos couramment répété par les Imâms : la qualification que nous donnons à une chose est la dimension de notre *comprendre (jihat al-ihâta,* le *modus intelligendi).* Tout jugement qualificatif réfère au mode de compréhension du sujet; l'âme n'intellige qu'en faisant retour sur elle-même; elle ne comprend, ne cerne, que ce qu'elle peut impliquer en elle-même, et elle ne peut expliquer que ce qu'elle implique. D'où il est impossible à l'âme d'intelliger ce qui n'est pas compris dans son essence à elle. Celui qui comprend une chose, c'est-à-dire la cerne, en fait le tour *(mollit),* celui-là est au-dessus de cette chose; il y a dans l'acte même d'intel'ection une domination sur l'objet *(fawqîya 'aqlîya),* telle que cet acte est cause de son objet, puisqu'il en fait *eo ipso* l'objet intelligé.

Dans la phrase finale de l'alinéa ci-dessus, là où l'Imâm déclare : « C'est par les intellects qu'en est professée la *ma'rifat...* », Qâzî Sa'îd nous invite à peser chaque mot. Il s'agit d'une *ma'rifat,* connaissance mystique qui est *professée (i'tiqâd)* par l'intellect, non pas produite par lui comme son causé, comme le serait tout autre objet d'intellection ; la source et le garant de cette « profession », ce n'est pas l'intellect. Qâzî Sa'îd met en garde les philosophes qui affirment que l'Être Divin *(al-Haqq)* ne peut être l'objet ni de la perception sensible ni de la perception imaginative, mais peut l'être d'une intuition intellective *('aql).* Au sens technique du mot *'aql,* dit-il, c'est radicalement impossible. Mais il y a dans la racine du mot *'aql* l'idée d'établir un lien, une attache, qui nous guide vers le sens que comporte le mot *ma'rifat* dans le lexique technique des Imâms, attesté dans leurs *akkbâr.* La connaissance qui est désignée comme *ma'rifat,* implique un Sien du cœur, un engagement du cœur *('aqd qalbî)* ; c'est une connaissance qui est reconnaissance, acquiescement, conscience spirituelle, inspirée par le contraste entre le créé *(momkin)* et Celui dont il est dit : « Il n'y a rien qui lui ressemble », celui à qui aucun

attribut positif ne peut être conféré, la négation n'étant elle-même vraie que si elle est immédiatement équilibrée par la négation de cette négation, parce qu'il ne peut pas même être qualifié par le contraire d'une qualification (c'est la double négativité dans laquelle a excellé la dialectique ismaélienne du *tawhîd,* ne cernant dans le cercle de sa double négativité que le vide de l'Imprédicable). Franchir cette limite de la théologie apophatique, c'est commettre une violence et une violation. Quant à l'acquiescement lui-même, il n'est pas produit par la faculté intellective *('aql)* ; il éclôt, comme sentiment inné, de la nature originelle foncière de l'homme *(fitrat),* telle que l'Acte créateur l'instaura initialement, cette *fitrat* étant la Lumière divine même dont les hommes furent créés. Là même s'originent les thèmes de la connaissance par le cœur *(ma'rifat qalbîya),* de la vision intérieure du cœur *(basîrat qalbîya),* d'une importance également fondamentale pour d'autres théosophes shî'ites, tel Mollâ Sadrâ.

Ce qu'il importe de relever, c'est que ces quelques propositions extraites de son commentaire sur le prône du VIIIe Imâm, s'accordent avec l'exposé systématique que Qâzî Sa'îd donne ailleurs de sa métaphysique de l'être, là où justement il prend à la suite de son maître, Rajab 'Alî Tabrîzî, une position différente de celle de Mollâ Sadrâ. Telle qu'il l'expose dans le traité en persan intitulé *Kalîd-e behesht* (la clef du paradis), la doctrine ontologique, par laquelle Qâzî Sa'îd, en se voulant fidèle à l'enseignement des Imâms, se différencie des *'olamâ* et des « modernes » *(mota'akhkhirîn),* identifie le concept de *l'étant* en tant *qu'étant* avec le concept du non-nécessaire par soi-même *(momkin al-wojûd).* Le concept de l'*étant* comporte le sens de quelque chose qui *n'est* pas étant par soi-même, mais qui *a* ou possède l'être *(sâhib-e wojûd),* de même que le concept de blanc connote le sens de quelque chose qui possède la blancheur. De ce contraste entre *être* et « *avoir* l'être », il résulte que dans tout ce à quoi l'on donne la qualification de l'être, au sens de quelque chose qui *a* ou possède l'être, l'acte d'être sera autre que l'essence qualifiée par cet acte d'être. Sinon, la qualification serait inintelligible, car une chose n'est pas elle-même son propre prédicat ; il faut *deux* choses pour qu'il y ait opération prédicative. C'est là justement, dans l'intervalle de cette altérité, que se glisse la nécessité de la *cause,* une cause qui ne peut être l'essence elle-même — car aucune chose n'est cause de soi-même — mais une cause *autre* que cette essence. C'est cela même, le besoin de l'autre, la définition du *momkin al-wojûd.* Or, telle est la seule nature de l'être qui nous soit intelligible; notre catégorie de l'être est *eo ipso* de l'être créaturel. L'Étant

Nécessaire *(Wâjib al-wojûd)* ne peut en aucun cas ni à aucun titre rentrer sous la catégorie de *l'être* dont dispose l'entendement de l'homme. Il n'est ni substance, ni accident, ni nombrable, ni rien de ce par quoi on qualifie *l'étant,* au sens ordinaire du mot; il est radicalement impossible et inintelligible de qualifier le Nécessaire en lui rapportant, de quelque manière que ce soit, les qualifications habituelles de l'être. Il n'est pas même *unique* au sens ordinaire de ce mot; l'unique, au sens courant, c'est en effet ce qui possède l'unité arithmétique, son unité étant autre que son essence, tandis que l'unité du Nécessaire n'est pas une unité arithmétique; son unité est son essence même; il est l'unité même, non pas une essence qualifiée par l'Unité, mais l'essence même qui, étant l'unité, essencifie l'Unité même *(monadam monadari,* disait Leibniz).

Il va donc de soi que l'Étant Nécessaire ne peut rentrer sous aucune science, pas même sous la métaphysique, la science théologique *('ilm ilâhî),* puisque celle-ci a pour objet le concept de l'étant en tant qu'étant. Donc, lorsque nous disons *l'étant* au sens où l'emploie notre métaphysique, et lorsque nous disons l'Étant Nécessaire *(Wajib al-wojûd),* il n'y a rien de commun quant au contenu et quant au sens *(ma'nâ)* dans l'usage respectif du mot « étant » (pas d'*ishtirâk ma'nawî) ;* il y a simple participation verbale, pure homonymie *(ishtirâk lafzî).* Le Nécessaire est pure et simple Essence *(dhât) ;* il est impossible et inintelligible de lui donner des qualifications, peu importe celle des thèses que l'on adopte parmi celles des théologiens exotériques, c'est-à-dire que cette qualification soit reconnue comme identique à cette essence, ou au contraire comme autre que cette essence [172].

Cette prise de position est radicale. Aucune *analogia entis* n'est possible entre le Principe et les êtres auxquels son acte existentiateur donne origine dans le mystère d'un commencement absolu. Le Principe est *hyperousion, super-être.* « Il n'y a rien qui lui ressemble. » Mais à la limite même où la théologie apophatique ne peut accomplir le *tawhîd* que dans le silence, à cet horizon de la transcendance à jamais sauvegardée, voici que se lève la Figure qui rendra intelligible le discours divin de Dieu sur Dieu s'adressant à l'homme, parce que cette Figure sera le support des Noms et des Attributs sous lesquels Dieu se fait connaître à l'homme. Il y a dans la position adoptée par Qâzî Sa'îd quelque chose de particulièrement caractéristique pour la fructification du néoplatonisme en Islam. Certes, tous nos penseurs ont lu la *Théologie* dite d'Aristote, c'est-à-dire en

172. Cf. *Kalîd-e Behesht,* éd. Meshkât, pp. 25-28, 32 ss.

fait une paraphrase de Plotin. Cependant Qâzî Sa'îd, lui-même annotateur de cette *Théologie,* mais en outre inspiré par l'enseignement des Imâms et par le sens de l'imâmologie, maintient une position correspondant à celle de Proclus.

Reportons-nous en effet à la « Théologie platonicienne » de Proclus, aux pages où Proclus soutient que son interprétation est celle qui correspond véritablement à la pensée de Platon. Alors que d'autres platoniciens ne remontaient pas au-delà du *Noûs,* de l'Intelligence, dont ils faisaient à la fois la cause de l'être et le premier être, Proclus affirme la transcendance absolue du Principe de l'être, de l'Un supersubstantiel, au-delà même de l'être, au-delà de l'Intelligence, laquelle est l'Un qui est dans l'être, premier être et point de départ du multiple[173]. La situation de Proclus par rapport à d'autres interprètes de Platon correspond à la situation de philosophes shî'ites comme Qâzî Sa'îd par rapport aux autres écoles. Certes, tous nos penseurs sont d'accord pour admettre que le Principe premier *(al-Mabda' al-awwal)* est au-delà du *'Aql,* du *Nous,* mais la question commune à Proclus et à nos penseurs reste celle-ci : le Principe premier est-il lui-même d'ores et déjà dans l'être et un *étant?* Est-il comme être absolu *(Wojûd motlaq)* le Premier Étant? Ou bien, comme source de l'être, n'est-il pas nécessairement au-delà de l'être *(hyperousion),* de même que l'Un absolu de Proclus ? Mais dans ce cas, le « premier étant » est non pas lui, mais le Premier Émané de lui. La première option (posant le Principe comme premier Étant) est en général celle des *Ishrâqîyûn* comme celle de Haydar Âmolî, disciple d'Ibn 'Arabî. Quand on opte pour la seconde position, on opte pour une métaphysique de l'être dont la lignée est représentée, par excellence, par la gnose ismaélienne (notamment les traités d'Abû Ya'qûb Sejestânî) [174], et dans le shî'isme duodécimain par Rajab Borsî (VIIIe/XIVe siècle), Rajab 'Alî Tabrîzî, Qâzî Sa'îd Qommî son disciple, Shaykh Ahmad Ahsâ'î et son école (*infra* liv. VI). Autrement dit, la question décisive est de savoir si un penseur opte pour *l'univocité* de l'être, ou tout au moins pour une certaine analogie dans les prédications de l'être, lorsque les mots « être » et « étant » sont rapportés au Principe aussi bien qu'aux êtres qui en dérivent; ou bien, si le penseur opte, comme le fait Qâzî Sa'îd, pour une *équivocité* radicale de l'être. Cette seconde option implique que notre catégorie de l'*être* et de l'*étant (wojûd* et *mawjûd, esse* et *ens)* n'atteint jamais que de l'être créaturel. Nous verrons, chez Shaykh Ahmad Ahsâ'î, que, même lorsque nous disons « être absolu » *(wojûd motlaq),* ce participe passé passif *(motlaq, absolutum)* implique un *motliq,* un agent actif qui « absolve » cet absolu en le mettant à l'impératif, et qui par là en soit à lui seul la raison suffisante. Mais l'être « que nous trouvons là » (c'est le sens du mot arabe *mawjûd)* est toujours d'ores et déjà de l'être constitué, du *fait-être.* Comme tel, ce qui *fait-être* est nécessairement au-delà de l'être, un « non-étant au-dessus de l'étant ».

173. Cf. Proclus, *Théologie platonicienne,* livrel I, chap. IV, et notre étude citée *supra p.* 54, n. 73, chap. II.
174. Cf. notre édition de son *Kashf al-mahjûb* (Bibl. Ir., vol. I) et de son *Kitâb al-Yanâbî'* (Livre des Sources) in *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Iranienne, vol. 9).

Et si l'on peut dire que la position de Qâzî Sa'îd, comme celle de l'ontologie ismaélienne, caractérise un aspect du néoplatonisme en Islam, nommément en Islam shî'ite, c'est parce que cette position correspond à celle qui caractérise depuis Plotin l'interprétation néoplatonicienne de Platon [175]. Il ne s'agit plus simplement de faire de Dieu aussi l'un des *étants,* fût-ce le plus parfait *(Ens supremum).* Cette interprétation représente certaine tradition platonicienne contre laquelle justement protestait Proclus, celle, comme le relève Pierre Hadot, qui pouvait comporter une théologie apophatique, mais qui « n'allait jamais jusqu'à nier que Dieu fût un étant, ou l'Étant par excellence. Avec Plotin, Dieu ou le Bien cesse d'être l'un des étants »[176]. Le problème le plus grave sera alors de situer la place de Dieu entre les étants et les non-étants. Il faudra préciser selon quel mode Dieu peut être lui-même non-étant; il faudra différencier entre le « non-étant au-dessus de l'étant » et le « non-étant absolu », pour alors définir Dieu comme « non-étant au-dessus de l'étant », c'est-à-dire finalement un « au-delà des étants et des non-étants ». Reportons-nous à l'analyse que Qâzî Sa'îd donne des motivations de tout jugement qualificatif; il semble bien que nous y retrouvions la même idée que chez Porphyre, disciple de Plotin, à savoir que « c'est l'âme qui est elle-même le principe de la distinction des plans de réalité ». Si « le non-étant absolu n'est qu'un mirage de l'âme », lorsque celle-ci se détourne de l'intelligible, de même, si Dieu lui apparaît comme « le non-étant au-dessus de l'étant », c'est parce que, dans sa totale différence, l'âme s'apparaît à elle-même comme néant par rapport à lui [177]. C'est pourquoi à ce « non-étant au-dessus de l'étant » est aussi réservée l'appellation d'*al-wojûd al-haqq,* de l'être ou de l'étant véritable. Mais à cet étant véritable aucune qualification ne peut être donnée,

175. Le meilleur et le plus récent exposé de la question dans son ensemble est donné par Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus* I, Paris 1968, principalement le chapitre III, pp. 147 ss. « Dieu non-étant au-dessus de l'étant. »
176. *Ibid.,* pp. 173 ss.
177. *Ibid.,* pp. 148 et 177.

puisque toutes les qualifications de notre ontologie tombent sur de l'étant créaturel.

Mais alors, si grâce au *tanzîh,* à la théologie apophatique, on échappe au piège du *tashbîh* (lequel consiste à assimiler l'étant véritable à l'étant créaturel en lui donnant des qualifications qui ne peuvent se rapporter qu'à celui-ci, même exhaussées au superlatif), comment échapper au piège du *ta'tîl* (lequel consiste à désister Dieu, à le reléguer dans un au-delà qui ne nous regarde plus) ? C'est là le grand problème, nous le savons déjà *(supra* liv. I) qui est au cœur de la théosophie shî'ite : de la nuée obscure de l'incognoscibilité divine perce l'aurore des théophanies. Plus la nuée est obscure, plus l'aurore est éclatante, et c'est cela qui donne sa tonalité propre à l'imâmologie de Qâzî Sa'îd. Il faut qu'à l'horizon suprême se manifeste une Figure théophanique *(mazhar)* qui soit, elle, le support des Noms et Attributs qui ne peuvent atteindre le fond de l'Essence divine, Noms et Attributs qui manifestent les *opérations* divines sans dévoiler le mystère de *l'Essence.* A cette Figure peuvent être donnés différents noms. Lorsque l'on s'exprime dans le lexique néoplatonicien, c'est l'Intelligence (le *Noûs, 'Aql).* Lorsque l'on s'exprime dans le lexique de la théosophie prophétique mohammadienne, c'est la Réalité mohammadienne éternelle *(Haqîqat mohammadîya)* qui elle-même peut recevoir maintes désignations symboliques : Détermination initiale, Miséricorde universelle, Lumière mohammadienne, Logos ou Verbe *(Kalima)* devant lequel recule le Grand Abîme, Réalité des réalités, Matière prééternelle, *walâyat* absolue, amour essentiel etc.

Quel que soit le nom, le lien théophanique entre la forme apparitionnelle *(mazhar)* et la réalité cachée qui se manifeste sous cette forme, l'ésotérique de cet exotérique (le *bâtin* de ce *zâhir),* n'est pas affaire de discussion dialectique. Qâzî Sa'îd nous a avertis que cela requiert un organe de perception autre que l'intellect dialectique (le *'aql fikrî),* et présuppose ce qui s'appelle déjà chez les Imâms *ma'rifat qalbîya,* connaissance par le cœur. Il y a interconnexion entre théologie apophatique et connaissance par le cœur, vision intérieure, vision du cœur (entre *tanzîh* et *ma'rifat* ou *basîrat qalbîya),* dans la mesure même où il n'y a d'autre théologie « affirmative » (kataphatique) possible que celle visant la *Haqîqat mohammadîya,* et où celle-ci ne se dévoile qu'à la vision intérieure du cœur comme organe de la connaissance théosophique. Lorsque chez Qâzî Sa'îd, conformément à l'enseignement des Imâms comme à la tradition néoplatonicienne, le Principe reste suprasubstantiel, super-être, ce n'est pas au Principe que peuvent être données les qualifications de « premier être », de « Lumière des Lumières » etc.

mais précisément à cette *Haqîqat mohammadîya* qui est l'éclosion de l'être de l'étant, l'Un qui est étant, le point d'éclatement du Multiple.

Le thème de la *Haqîqat mohammadîya* est un des plus abstrus que nous présente la pensée shî'ite pour laquelle il est l'équivalent des théologies et des théosophies du Logos dans le christianisme et dans le néoplatonisme, mais avec une complexité accrue du fait que la Réalité mohammadienne constitue un *plérôme,* le plérôme des « Quatorze Immaculés » *(Tchahârdeh Ma'sûmJ* en la réalité métaphysique de leurs « personnes de lumière » *(ashkhâs nûrânîya).* Ce n'est donc pas simplement une hypostase mais une structure métaphysique, les quatorze entités de lumière étant une seule et même lumière, une seule et même essence. C'est à l'idée de cette structure que s'est attaché Qâzî Sa'îd dont l'effort, à partir d'une ontologie qui soutient la théologie apophatique, débouche sur une imâmologie que l'on peut désigner comme *structurelle.* Les deux exemples donnés plus loin illustreront cette qualification en même temps que l'originalité de la perception visionnaire de Qâzî Sa'îd.

Bien entendu, Qâzî Sa'îd s'accorde avec l'ensemble des théosophes shî'ites pour méditer dans la *Haqîqat mohammadîya* une double « dimension » : une « dimension » qui est du côté des créatures et une « dimension » du côté de la Présence divine. La première est son côté extérieur, son exotérique *(zâhir),* et c'est la *nobowwat,* la prophétie et la mission prophétique. La seconde est son côté intérieur, son ésotérique *(bâtin),* et c'est l'Imâmat ou la *walâyat,* la « proximité divine », 1' « amitié divine », proximité qui est la qualification des *Awliyâ' Allah,* des Amis, des Proches ou Aimés de Dieu, terme qui au sens strict désigne les Douze Imâms. D'où la définition inlassablement répétée par nos auteurs aussi bien qu'au cours du présent ouvrage : la *walâyat* est l'ésotérique de la prophétie *(bâtin al-nobowwat).* Elle est inséparable de celle-ci, non seulement parce que, la *walâyat* étant la présupposition du charisme de la prophétie, chaque *nabî* est un *walî,* mais aussi parce que, en raison de la norme fondamentale pour toutes deux, prophétie et *walâyat* sont une Lumière unique, rapportée tantôt à l'exotérique, tantôt à l'ésotérique, et cela aussi bien dans les univers spirituels que dans les univers manifestés aux sens. C'est ce qu'exprime le propos du Prophète, répété en différents contextes : « Moi et 'Alî nous sommes une seule et même Lumière », Lumière manifestée en deux personnes : celle du Prophète et celle de l'Imâm. Et lorsque l'on dit « l'Imâm », on désigne aussi bien les Douze, puisque chacun et tous ensemble manifestent l'Imâmat unique en son essence.

Dans tous les couples de termes tels que prophète et Imâm, exotérique et ésotérique, *tanzîl* (révélation qui fait descendre le sens spirituel dans la *lettre* du Livre) et *ta'wîl* (herméneutique qui reconduit ce sens à sa source spirituelle), chacun des termes du couple ne prend réalité que par l'autre. La connexion entre l'Imâmat qui est manifesté en la personne de chacun des douze Imâms, et la personne de l'Envoyé qui est à la fois le principe et le sceau des Envoyés, est marquée en de multiples *hadîth.* Il y a, par exemple, cette tradition du Ve Imâm, Mohammad Bâqir : « L'Envoyé de Dieu a dit : la première chose que Dieu créa, c'est une Lumière. Il lui fit prendre origine à sa propre Lumière, en la dérivant de la majesté de sa Sublimité. Puis il en détacha (littéralement « décousit », *fataqa)* la lumière de 'Alî (l'Imâm) ». Puis le *hadîth* fait allusion aux mystères de la préexistence, à un mystérieux processionnal autour du Trône, pour s'achever sur cette finale à laquelle font écho les plus célèbres *hadîth* imâmites, et où le Ve Imâm, parlant au nom des Douze, déclare : « Nous sommes les Premiers et Nous sommes les Derniers. Nous sommes le Logos de Dieu. Nous sommes les bien-aimés de Dieu. Nous sommes la Face de Dieu. Nous sommes les trésoriers de la Révélation divine. Nous sommes les templiers du Mystère divin. Nous sommes la mine de la Révélation. En nous est la signification du *ta'wîl* [178] ».

C'est la connexion ainsi marquée entre la *nobowwat* et l'Imâmat que Qâzî Sa'îd médite et approfondit tout au long de son grand commentaire du *Tawhîd* d'Ibn Bâbûyeh. Et sa méditation oriente sa recherche dans un sens caractéristique : s'attachant aux propriétés du nombre douze, c'est-à-dire à la *dodécade* ou à l'unité dodécadique comme structure de l'Imâmat, elle tend à en faire apparaître une image spirituelle concrète, à en susciter une de ces *imagines agentes,* images actives dont on a rappelé précédemment (liv. II, chap.VII) les présuppositions métaphysiques et la fonction noétique, à savoir vérifier, grâce à la réalité des points de repère fournis par la topographie d'un espace *imaginai,* l'ordre dans lequel apparaissent et s'imposent les entités spirituelles et leur représentation. Il peut arriver que la forme *imaginale* de la structure dodécadique soit fournie à Qâzî Sa'îd par le

178. Cf. Rajab Borsî, *Mashâriq al-anwâr,* éd. Beyrouth, chap. xx, pp. 39 ss., et notre étude citée *supra* p. 54, n. 73, chap. III. A tous ces termes font écho ceux que nous trouvons dans la longue prière du pèlerinage spirituel aux Douze Imâms, la *Ziyârat al-Jâmi'a.* Sur ce dernier texte, qui forme un *hadîth* remontant au Xe Imâm, 'Alî-Naqî, commenté par Moh. Taqî Majlisî et beaucoup plus longuement par Shaykh Ahmad Ahsâ'î, voir nos résumés de cours in *Annuaire de la Section des Sc. religieuses,* année 1968-1969, pp. 151 ss. ; année 1969-70, pp. 241 ss. Cf. encore *infra* liv. VI.

contenu même d'un *hadîth.* C'est le cas pour le mystérieux *hadîth* des « Douze Voiles de lumière ». Il arrive aussi que ce soit la méditation de Qâzî Sa'îd qui dégage d'une figure géométrique donnée la structure spirituelle de l'Imâmat. Ainsi fait-il en méditant la structure cubique du temple de la *Ka'ba* qui, transfiguré en temple spirituel de l'Imâmat, devient le secret de toute vie spirituelle, la *qibla* d'un pèlerinage qui se confond avec le cours d'une vie tout entière. Nous ne pouvons insister ici que sur ces deux exemples.

Le *hadîth* des « Douze Voiles de lumière » consocie l'imâmologie avec la cosmogonie aussi bien qu'avec la théosophie de l'histoire et de la métahistoire, en décrivant symboliquement la pérégrination de la Lumière mohammadienne dans le Plérôme, avant ses « descentes » *(tanazzolât)* de monde en monde, à travers soixante-dix mille Voiles, jusqu'à ce monde-ci. Le *hadîth* figure dans un curieux recueil de Sadûq Ibn Bâbûyeh consacré aux « propriétés et vertus » des séries arithmologiques, et dans lequel ce *hadîth* des Douze Voiles vient naturellement dans le chapitre des dodécades; *l'isnâd* (la chaîne de transmission) en remonte par le VIe Imâm jusqu'au Ier Imâm[179]. Qâzî Sa'îd l'a commenté à plusieurs reprises. C'est ainsi que nous le retrouverons plus loin dans son commentaire du « récit du Nuage blanc »[180].

En voici un essai de traduction : « Dieu créa la Lumière mohammadienne *(Nûr mohammadî)* avant de créer les Cieux et la Terre, le Trône *('arsh)* et le firmament *(Korsî), la* Table *(Lawh)* et le Calame, et avant de créer les cent vingt-quatre mille prophètes. Et conjointement avec cette Lumière (ou selon une variante : de cette Lumière même) il créa douze voiles *(hijâb) :* le voile de la Puissance, le voile de la Sublimité, le voile de la Grâce, le voile de la Miséricorde, le voile de la Félicité, le voile de la Munificence, le voile de la Demeure, le voile de la Direction guidante, le voile de la Prophétie, le voile de l'Exaltation, le voile de la Crainte révérentielle, le voile de l'Intercession [181]. Ensuite il fit séjourner la Lumière mohammadienne douze

179. Sadûq, *Khisâl,* éd. Téhéran, s. d., vol. II, pp. 307-310.

180. Comment, du *K. al-Tawhîd,* livre II, chap. XII, 6e *hadîth* (ms. Dép. d'Ir., I44b ss.) ; livre III, chap. XXXVIII, 2e et 3e *hadîth* (photo ms. Univ., 254 ss.). Qâzî Sa'îd y réfère à son commentaire du « Verset de la Lumière » *(Ayat al-Nûr,* 24 : 35); le *hadîth* des Voiles reparaîtra dans le comment, du Nuage blanc (ci-dessous n. 187); cf. *Annuaire,* 1966-1967, p. 108; 1967-1968, pp. 139 ss.

181. Il y a de légères variantes dans la nomenclature de ces Voiles, entre les citations du livre II et celles du livre III, mais elles ne changent rien au propos.

millénaires dans le voile de la Puissance ; onze millénaires dans le voile de la Sublimité; dix millénaires dans le voile de la Grâce; neuf millénaires dans le voile de la Miséricorde; huit millénaires dans le voile de la Félicité ; sept millénaires dans le voile de la Munificence; six millénaires dans le voile de la Demeure; cinq millénaires dans le voile de la Direction guidante ; quatre millénaires dans le voile de la Prophétie; trois millénaires dans le voile de l'Exaltation ; deux millénaires dans le voile de la Crainte révérentielle ; un millénaire dans le voile de l'Intercession [182] ».

Nous avons là même, explique notre philosophe, le récit de la progression de la Lumière mohammadienne avant sa manifestation sur terre dans le cycle de la prophétie, depuis Adam jusqu'au Sceau des prophètes. Les douze Voiles de lumière sont les douze Imâms et les douze univers spirituels respectifs de chacun des douze Imâms. Ils sont « chiffrés » comme douze millénaires. Le mot « millénaire » ne connote pas ici une mesure chronométrique ; il est l'équivalent du terme gnostique *Aiôn* (Eon), *saeculum.* Ces douze univers sont le « chiffre » de la méta-histoire dont le cycle (dans le « temps subtil ») est l'archétype du cycle qui s'accomplira sur terre dans le cycle de la *walâyat,* lequel en sera l'image inversée, à savoir l'image, dans le sens du retour et de la remontée, de ce que le *hadîth* présente dans le sens de la descente. La Lumière mohammadienne progresse d'Imâm en Imâm sans jamais quitter pourtant le voile de lumière précédent, s'intégrant à elle-même l'ésotérique que typifie ce voile; c'est pourquoi elle séjourne douze millénaires (la totalité du cycle) dans le premier voile, onze millénaires dans le second, dix millénaires dans le troisième etc., progressant ainsi jusqu'au *Qâ'im,* le douzième et dernier Imâm. Il est impossible de saisir le fond de la pensée shî'ite en imâmologie, si l'on ne valorise pas de tels *hadîth;* la perception est métaphysique; transcendantale, elle précède et conditionne toute perception empirique, toute configuration donnée à l'histoire.

Dans un autre contexte [183], Qâzî Sa'îd situe ces douze voiles au sommet d'une infinité de voiles signifiant les univers spirituels

182. Qâzî Sa'îd interrompt ici sa citation. En fait, le *hadîth* continue en décrivant la descente progressive de cette Lumière. Après un séjour de sept millénaires dans le Trône, elle est déposée dans les lombes d'Adam, passe de prophète en prophète jusqu'au dernier Prophète; l'intronisation de celui-ci est alors décrite comme une vêture symbolique dont le cérémonial rappelle celui de l'investiture d'un chevalier.

183. C'est le *hadîth* du livre III, cité *supra* p. 145, n. 180. On pourrait dire que les théosophes shî'ites, en superposant les figures de la gnose imâmite à la hiérarchie néoplatonicienne des Intelligences, perçoivent ou édifient un univers spirituel dont la structure est analogue à celui des Kabbalistes juifs qui avaient à superposer la hiérarchie des *Sefirot* à celle des Intelligences.

gardant l'approche de la Majesté du « non-étant qui transcende l'étant ». Ce sont les soixante-dix mille voiles (le chiffre de mille n'ayant pas ici de sens arithmétique ni statistique) que mentionne un prône du I[er] Imâm et dont plusieurs interprétations ont été données (Ghazâlî, Rûzbehân Baqlî, Najm Dâyeh Râzî etc.). Il y a les interprétations qui comprennent ces voiles comme étant ceux que revêtent successivement les Esprits au cours de leur descente jusqu'à « la plus profonde des profondeurs »; c'est un thème bien connu dans la gnose en général. Il y a l'interprétation astrologique. Il y a l'interprétation de ceux qui considèrent que ces voiles désignent les formes de manifestation des Noms divins. Qâzî Sa'îd donne alors son interprétation personnelle; elle s'inspire du verset qorânique 41 : 53. Ce sont les Voiles au « monde des horizons » et dans le « monde des âmes », dans le macrocosme et dans le microcosme, explication symbolique des sept Cieux et des sept Terres. « Chaque fois que le pèlerin vers Dieu lève un de ces voiles, c'est comme s'il déchirait ce Ciel, s'élevait jusqu'à ce Ciel et y pénétrait. Comme l'a dit le Christ : Ne pénètre pas dans le *malakût* des Cieux celui qui n'est pas né deux fois. » Mais au-dessus encore il y a les « soixante-dix mille Tabernacles de la Majesté », et c'est au-dessus encore de ces Tabernacles que sont les douze Voiles de lumières, les Douze Imâms, univers ou millénaires *(Aiôns),* où séjourne la Lumière mohammadienne avant son épiphanie terrestre.

Dans un autre contexte encore [184], Qâzî Sa'îd fonde son commentaire sur un entretien du V[e] Imâm, Mohammad Bâqir, avec son disciple Jâbir ibn 'Abdallah, entretien au cours duquel l'Imâm non seulement explique le verset, mais provoque chez son disciple une expérience visionnaire lui manifestant le sens du verset qorânique : « Nous fîmes voir à Abraham le *malakût* des Cieux et de la Terre » (6 : 75). Qu'est-ce que ce *malakût* de la Terre ? L'Imâm d'expliquer : « Ce sont douze univers ayant la configuration *(hay'a,* la *Gestalt)* que tu vois. Chaque fois qu'un Imâm d'entre nous, les Douze, a accompli son temps en ce monde, il habite un de ces douze univers, jusqu'à ce que le dernier d'entre nous, le *Qâ'im* (l'Imâm de la Résurrection) soit dans notre univers que nous habitons avec lui. » Et Qâzî Sa'îd commente : ces douze univers, ce sont les douze voiles de lumières dont il était question dans le *hadîth* qui précède, et où déjà ils marquaient le sens de la descente de la Lumière mohammadienne du plérôme jusqu'en ce monde-ci. Ce sont les univers respectifs

184. A savoir dans son commentaire du « *hadîth* du Nuage blanc » (ms. personnel, 34[b] ss.). Nous retrouverons plus loin la suite de ce *hadîth,* cf. *infra* § 5, V, sur « la multitude des mondes ».

de chaque Imâm, chacun étant manifesté en notre monde par celui des Imâms auxquels il correspond. Le premier de ces univers dont il est dit que s'y trouve la Source de la Vie à laquelle Khezr s'abreuva, c'est l'univers du I[er] Imâm, l'Imâm 'Alî; cette Source de la vie est la *walâyat,* car par la conscience *(ma'rifat)* de la *walâyat* est actualisée d'Imâm en Imâm la vie éternelle chez chaque « vrai shî'ite » *(shî'î haqîqî).* Le deuxième univers est celui de l'Imâm Hasan ibn 'Alî; le troisième, celui de l'Imâm Hosayn, ainsi de suite. Quand le temps de la manifestation de chacun de ces univers en ce monde-ci est achevé, son Imâm se retire dans le *malakût* de son univers, et c'est ainsi que d'Imâm en Imâm, jusqu'au XII[e], se produit la croissance de l'Homme Parfait qui est la totalité de ces univers, croissance qui se produit donc comme une ascension, une remontée de la Lumière au *Malakût* dont elle était descendue. Nous donnerons plus loin (pp. 184 ss.) la traduction complète du contexte visionnaire de ce *hadîth.*

Cette structure dodécadique est également celle que Qâzî Sa'îd découvre dans l'architecture du Temple de la *Ka'ba.* Comme nous y avons insisté longuement ailleurs [185], nous nous limitons ici à quelques rappels. Il y a chez Qâzî Sa'îd, comme chez tous ses confrères, en raison de leur ontologie du monde *imaginal,* un sentiment très vif de la *forme spirituelle,* au sens plastique du mot forme. Telle qu'il la médite, la forme du Temple de pierre matérielle s'élucide, se transfigure en une forme spirituelle. Il y découvre tout d'abord une structure et des rapports qu'il homologue à ceux de l'imâmologie : la structure du Temple cubique « montre » pourquoi l'Imâmat est limité à *douze* Imâms sans plus. Ensuite cette forme du Temple, immatérialisée en forme spirituelle, se révèle comme le secret même de l'homme spirituel, de l'homme intérieur, et du même coup nous dévoile le secret *(sirr),* l'ésotérique *(bâtin),* de l'acte et du rituel du pèlerinage. Qâzî Sa'îd est un métaphysicien, et si l'on est tenté de prononcer à son sujet les mots de philosophe « structuraliste » ou *gestaltiste,* ce sera pour dire que l'on peut être l'un et l'autre tout en restant un métaphysicien traditionnel.

Son commentaire nous montre comment les douze Imâms, leurs douze personnes de lumière, typifient les douze rapports fonctionnels essentiels à la structure de la forme cubique qui est celle du « Trône stabilisé sur l'Eau primordiale » (l'Intelligence comme lumière, « centre qui entoure » ses propres cognoscibles). C'est le thème que développe tout le chapitre consacré aux sens

185. Cf. notre étude citée *supra* p. 133, n. 168, et *Annuaire* 1965-1966, p. 106.

ésotériques du pèlerinage *(asrâr al-hajj),* chapitre incorporé dans le traité des sens ésotériques du service divin *(asrâr al-'ibâdat),* dont nous avons marqué plus haut la place dans le grand commentaire composé par Qâzî Sa'îd sur le *Tawhîd* d'Ibn Bâbûyeh. La *Ka'ba,* avec sa structure cubique, a ses homologues, ou ses archétypes, dans les univers spirituels qui précèdent et dominent notre univers matériel sensible (dans le *Jabarût,* dans le *Malakût,* dans le *'âlam al-mithâl* ou *mundus imaginalis),* chaque fois, bien entendu, selon les modalités propres à chacun de ces univers. De très beaux *hadîth* des Imâms (motif de la Tente céleste, motif de la blanche Nuée) suggèrent comment le plan de la *Ka'ba* terrestre est l'imitation, l' « histoire » (la *hikâyat)* des Temples célestes, et comment le secret caché dans la Pierre Noire, enchâssé aujourd'hui dans un angle de la *Ka'ba,* est lié au drame intérieur d'Adam : c'est le motif de la Perle blanche enchâssée au cœur du Temple spirituel, et qui n'est pas sans consonance avec le « Chant de la Perle » des Actes de Thomas. Dès lors, tout le rituel du pèlerinage s'accomplit comme une initiation mystique : d'acte en acte liturgique, répétant ce qu'Adam accomplit une première fois sur les indications de l'Ange Gabriel, le pèlerin produit en lui-même une restauration virtuelle de l'état paradisiaque.

En rapportant l'une à l'autre les deux *imagines agentes,* celle des douze Voiles de lumière et celle du Temple, on peut dire qu'il y a analogie de rapport structurel entre la Lumière mohammadienne et les douze Voiles de lumière, c'est-à-dire entre les douze Imâms et leurs univers respectifs d'une part, et la configuration (la *Gestalt)* du Temple et les douze arêtes de sa forme cubique d'autre part. La *dodécade* est le « chiffre » de l'Imâmat ou de la *walâyat* qui, en étant l' « ésotérique de la prophétie », est la structure secrète et nécessaire de la Réalité mohammadienne, comme épiphanie première de l'Inaccessible, du « non-étant au-dessus de l'étant ». Les douze Voiles en présentent la structure dans l'ordre *successif* du « temps subtil » de la méta-histoire; les douze arêtes de la Forme cubique du Temple en présentent la structure dans l'ordre *simultané* du pur espace imaginal.

L'espace du Temple archétype de la *Ka'ba* présente dans la *simultanéité* de leur coexistence les douze univers imâmiques dont la manifestation *successive* en ce monde édifie graduellement le Temple spirituel comme figure et forme de l'Homme Parfait ou *Homo maximus (Âdam al-kabîr).* La hiérohistoire de l'humanité est l'édification graduelle du Temple qui englobe le *malakût* (la réalité suprasensible) des douze univers des douze Imâms. De même que la hiérarchie de leurs degrés dans le plérôme

marque les degrés de la descente de la Lumière mohammadienne, de même par leur manifestation terrestre cette Lumière est reconduite à son origine, entraînant dans son ascension continue l'humanité terrestre vers son *malakût*[186]. Le pèlerinage au temple de la *Ka'ba* est ésotériquement le pèlerinage d'une vie humaine qui a le *Malakût* pour axe d'orientation.

Et il peut arriver que, sous la conduite de l'Imâm, quelques élus aient le privilège d'entrer momentanément, les yeux de la vision intérieure grands ouverts, dans le monde du *Malakût.* C'est ce qu'atteste un des *hadîth* shî'ites visionnaires les plus extraordinaires, véritable récit d'initiation, à savoir le « *hadîth* du Nuage blanc » *(hadîth al-ghamâma)* sur lequel notre Qâzî Sa'îd a écrit le commentaire d'un profond philosophe et d'un grand spirituel. C'est celle de ses œuvres que nous voudrions encore présenter ici.

3. - *Le « Récit du Nuage blanc » comme récit initiatique*

Le « Récit du Nuage blanc » nous introduit en un monde qui est simplement une autre région du monde dans lequel nous font pénétrer les *Memorabilia* de Swedenborg. Et c'est pourquoi, plutôt que toute autre prémisse philosophique, on voudrait citer ici quelques lignes des leçons de Kant sur la psychologie, parce que ces lignes formulent à la fois au mieux la phénoménologie d'une expérience visionnaire de l'autre monde, et parce que Kant y formule finalement son véritable sentiment sur le cas et l'œuvre de Swedenborg : « L'autre monde n'est pas un lieu autre, mais seulement une intuition autre. Quant aux objets, l'autre monde reste ce même monde. Quant aux substances, il n'est pas différent; seulement, il est perçu par une intuition spirituelle. » Ou encore : « La connaissance intuitive de l'autre monde ne peut être atteinte qu'en abdiquant quelque chose de l'entendement dont on a besoin pour le présent monde. » Et finalement, après l'élucidation de ce que signifient béatitude et damnation dans le monde spirituel, Kant déclare littéralement : « La pensée de Swedenborg sur ce point est tout à fait sublime[186a]. »

Or, nous constatons en effet, au cours du « Récit du Nuage

186. Cf. notre étude citée *supra* p. 54, n. 73, le chapitre m où sont indiquées les résonances avec les théologies de *l'Aiôn,* le thème de l'*Anthropos* et l'idée judéo-chrétienne du *Verus Propheta.*

186[a]. Cf. *Kants Vorlesungen über Psychologie,* hrsgb. 1889 von Carl du Prel; Pforzheim, Rudolf Fischer, 1964. N'ayant pu disposer du volume, nous citons ici d'après l'article de Heinz Grot : *Kant, ein Totengräber Sweden-borgs ?* in « Offene Tore » 2/1969, Zürich, Swedenborg-Verlag, pp. 71 ss.

blanc », que les images et événements qui s'offrent dans le *malakût,* sont l'aspect *malakûtî,* « célestiel » ou « imaginai», des réalités du monde sensible. Comme telles, ces images sont la face et le sens caché, *malakûtî,* des choses sensibles. Mais, lorsque ces choses se manifestent à la vision intérieure, c'est la réalité sensible qui en devient le sens caché. Prenons bien garde alors à ceci : la référence à la chose sensible n'a d'autre fin que de faire comprendre les *apparitions* qui lui correspondent dans le *mundus imaginalis ;* elle ne tend nullement à faire disparaître ces *apparitions,* puisque ce serait une rechute au niveau du monde de *l'apparence sensible.* Le transfert au monde *imaginal,* c'est l'occultation de la face qui était visible, et la manifestation de la face qui était invisible. L'explication de cet invisible ne peut consister à l'occulter de nouveau, après l'avoir désocculté. Nous tomberions alors au niveau de *l'allégorie,* et nous confondrions *l'imaginaire* avec *l'imaginal.* Le « Récit du Nuage blanc » n'est pas une allégorie, mais une expérience visionnaire concrète, postulant ce que nous pouvons appeler un *réalisme de l'imaginai.*

Tel qu'il se présente dans le texte commenté par Qâzî Sa'îd Qommî, ce récit, ce *hadîth,* constitue un véritable récit d'initiation, au cours duquel les mystes effectuent sous la conduite de l'Imâm un voyage, une pénétration réelle dans le monde du *Malakût,* celui-là donc que nous appelons *mundus imaginalis* et que nous ne pouvons mieux situer qu'en nous référant aux propos de notre commentateur, là où il nous rappelle que l'univers présente trois plans ou trois niveaux essentiels *(hazrat,* « dignités »). Le premier est le « monde du mystère » *('âlam al-ghayb),* le suprasensible au niveau des Intelligences chérubiniques; le second est celui de la perception sensible, c'est le monde du phénomène visible *('âlam al-shahâdat)* ; le troisième est engendré de la coalescence de ces deux mondes; c'est le monde de la perception imaginative *('âlam al-khayâl),* celui que l'on désigne comme *'âlam al-mithâl,* c'est-à-dire littéralement *mundus imaginalis.* C'est le monde où les réalités intelligibles et intellectives se manifestent sous la forme d'apparences sensibles perçues imaginativement, par exemple la connaissance sous la forme du lait ou de l'eau, l'Islam sous la forme d'un pilier, la foi sous la forme d'une anse, l'ange Gabriel sous la forme d'un adolescent d'une parfaite beauté.

Le récit s'apparente aux récits d'initiation de Sohrawardî, notamment au « Récit de l'archange empourpré », au « Récit de l'exil occidental », et en général à l'immense littérature des « voyages dans l'Au-delà ». Au nombre de ces derniers, nous comptons le Récit du voyage à l'Ile verte, « au pays de l'Imâm caché » (cf. ci-dessous liv. VII, chap. II, 2). Tout s'y passe

avec une extrême rigueur. De même que dans les *Memorabilia* de Swedenborg, n'est jamais perdue de vue la correspondance entre les images (les *imaginalia* réels, les *apparentiae reales)* vues dans le *Malakût* et ce qui se passe en ce monde même dans le secret des consciences. On peut dire que le « Récit du Nuage blanc » forme un récit d'initiation dont les intentions, les épisodes et les conséquences sont comparables à ceux de *l'anagôgê,* l'ascension spirituelle, telle qu'elle prenait le sens d'un « sacrement d'immortalité » pour la communauté mystique dont les *Oracula chaldaïca* ont sans doute été le Livre saint, et que les néoplatoniciens tardifs (Proclus, Syrianus) méditèrent et commentèrent avec prédilection (cf. précédemment ici liv. II, chap. II). C'est qu'en effet celui qui a pénétré dans le *Malakût* et là même a atteint à la Source de la Vie, celui-là est désormais un régénéré, immunisé contre les atteintes de la mort et du néant.

Qâzî Sa'îd nous a donné de ce récit un commentaire qui a les dimensions d'un livre dont nous ne pouvons donner ici que la substance. Ce commentaire forme le onzième et dernier traité de la Somme restée inachevée (cf. *supra* p. 131) et qui aurait dû contenir quarante traités *(Kitâb al-Arba'înîyât)* [187]. Quant au *hadîth* lui-même, il ne semble pas enregistré dans la grande encyclopédie de Majlisî. En revanche Qâzî Sa'îd nous donne comme source faisant autorité un recueil de Shaykh Sadûq Ibn Bâbûyeh, outre deux autres recueils[188]. Disons tout de suite

187. Nous avons disposé de deux manuscrits : un manuscrit personnel (50 feuillets, 1272/1855) et les photocopies d'un manuscrit de la Bibliothèque centrale de l'Université de Téhéran (119 feuillets, 1263/1846). En général, on considère que seuls les dix premiers traités du *Kitâb al-arba'îniyât* furent rédigés par l'auteur. Ne pas confondre cet ouvrage avec le *Kitâb al-arba'în,* commentaire de quarante *hadîth,* lui-même resté incomplet (les deux ouvrages ont été décrits *supra* § I). Dans son édition lithographiée de ce dernier ouvrage (Téhéran 1315 h. s.) Mohammad Bâmdâd signale la présence à Qomm (sans autre précision) d'un recueil contenant quatre traités différents, paraît-il, des dix autres, mais dont cependant le deuxième n'est autre que notre commentaire du récit du Nuage blanc *(Sharh hadîth al-ghamâma).* Il est donc probable que celui-ci fait partie du *Kitâb al-arba'înîyât,* d'où la mention portée en tête du texte de notre manuscrit personnel : « Onzième traité. » Le manuscrit décrit sous le n° 910 du catalogue de la *Madrasah-ye Fayzîya* à Qomm, et intitulé *Bawâriq malakûtîya* (Éclairs du *Malakût),* est le dixième traité du recueil. Nous avons consacré naguère un cours au *hadîth al-ghamâma,* cf. *Annuaire de la Section des Sc. Rel.* 1967-1968, pp. 140 ss.

188. Qâzî Sa'îd réfère au *Majmû' al-Râ'iq* de Shaykh Sâdûq. Il compare en outre régulièrement : I) avec le texte que lui fournit le *Kitâb al-mokhtasar* du Shaykh Sâlih al-Hasan ibn Solayman, lequel se réfère au *Minhaj al-Tahqîq* d'un savant imâmite non nommé; 2) avec un *Kitâb al-Arba'în* de Sa'd al-Arbalî. Il se réfère encore à un *Bahr al-Manâqib,* malheureusement sans plus de précision (cf. *Dharî'at,* vol. III, n° 116 et 117).

qu'il importe de ne pas confondre ce récit avec un autre long récit qui figure, lui, dans l'encyclopédie de Majlisî, et qui est connu sous le titre de « Récit du tapis » *(hadîth al-bisât)* [189]. Ce dernier récit raconte comment l'Imâm et ses compagnons se rendent auprès des Sept Dormants (cf. sourate XVIII), tandis que le nôtre rapporte un voyage d'exploration visionnaire de la montagne de *Qâf* (la montagne cosmique et psycho-cosmique).

Le « Récit du Nuage blanc » a pour porte-parole, pour récitant, Salmân Pârsî ou Salmân Pâk, Salmân le Perse ou Salmân le Pur, chevalier iranien d'origine mazdéenne, parti à la quête du Vrai Prophète et devenu mystérieusement comme le compagnon d'initiation du prophète de l'Islam. Six personnages sont rassemblés autour du I[er] Imâm, dans sa maison à Médine. Parmi eux, ses deux jeunes fils, al-Hasan et al-Hosayn, plus tard II[e] et III[e] Imâms. Le jeune al-Hasan énonce le leitmotiv en s'adressant en ces termes à l'Imâm : « Salomon, fils de David demanda à Dieu un pouvoir tel que personne après lui n'en aurait un semblable (allusion au verset qorânique 38 : 35). Possèdes-tu quelque chose du pouvoir de Salomon ? » Or, nous apprendrons vers la fin du Récit comment l'Imâm en sa réalité métaphysique, et comme étant l'ésotérique de tout charisme prophétique, est celui qui dès l'origine et à jamais détient le pouvoir du Sceau qu'il conféra à Salomon. C'est alors la réponse affirmative de l'Imâm sur ce point, qui engage son jeune fils à formuler ce vœu : « Nous aimerions contempler quelque chose de ce *Malakût* sur lequel Dieu t'a donné la royauté, afin que croisse la foi des hommes en même temps que croîtra notre foi »(§§ 1-3)[190]. Ce pieux désir va être exaucé sur-le-champ par l'Imâm, et voici que commence un mystérieux voyage immobile qui conduit nos pèlerins au *Malakût* du monde végétal, puis au *Malakût* du monde de la vie organique; ils pénètrent ensuite dans le *Malakût* de la réalité humaine, en suivant une succession de degrés qui seront respectivement le *Malakût* de la vie végétale dans l'homme *(anima vegetabilis) ;* puis celui de la vie organique dans l'homme *(anima vitalis),* enfin celui de l'âme pensante *(anima rationalis).* Cette pénétration dans le *Malakût* de l'homme sera perçue comme une ascension au sommet de la montagne psycho-cosmique de *Qâf,* Dès lors, les lois du temps chronologique étant abolies, nos pèlerins seront les contempo-

189. Texte du *hadîth al-bisât* in *Safîna* I, 82 ; *Bihâr al-Anwâr* IX, 376, 378, 561 et XIV, 314; cf. *Dharî'at* XIII, pp. 190-193, n[os] 663-669.

190. Qâzî Sa'îd a divisé le texte du *hadîth* du Nuage blanc en paragraphes entre lesquels il insère son commentaire. Pour faciliter les références, nous avons donné une numérotation continue à la série des paragraphes; au total, trente *lemmata.*

rains de personnages et d'événements du « passé »; puis ils entreverront les secrets de mystérieux et lointains univers. L'ensemble formera cinq étapes. Lorsqu'ils reprendront conscience de ce monde-ci, les compagnons seront devenus des hommes du *Malakût,* et Qâzî Sa'îd pourra dire à son lecteur au terme de son commentaire : « Nous t'avons expliqué tout cela, pour qu'il te soit possible, à toi aussi, de prendre place avec les compagnons de l'Imâm sur le nuage *malakûtî* (le Nuage blanc) et de t'élever jusqu'au *Malakût.* » Or, la première de ces explications, celle qui est motivée par le geste de l'Imâm faisant apparaître le Nuage et dont va dépendre la compréhension de tout le reste, c'est *Vinvoluîion* du temps chronologique et de l'espace du monde sensible.

4. - *L'involution du temps chronologique et de l'espace sensible*

C'est qu'en effet l'axe d'orientation du commentaire de Qâzî Sa'îd, d'épisode en épisode, est la pénétration des adeptes, sous la conduite de l'Imâm, dans le *Malakût* de l'espace, puis dans le *Malakût* du temps; or cette pénétration opère *eo ipso* une involution de l'espace et du temps du monde sensible. Certes, de ce point de vue, l'espace offre par rapport au temps une situation privilégiée. Au niveau de la physique, explique Qâzî Sa'îd, il faut affronter la question de l'espace sous l'aspect qu'offre la surface des objets, mais au niveau de la métaphysique, ce que l'on considère c'est l'Espace des espaces comme Trône *('arsh)* de toutes les choses spatialisées; là même, quand on parle de « distance », il faut l'entendre par analogie avec ce monde-ci, en ce sens que tout ce qu'il y a en ce monde-ci est une écorce pour le noyau qui est cet autre monde, et que la surface physique n'est elle-même que l'écorce qui enveloppe la distance dont traite la métaphysique. Mais, à quelque niveau qu'on l'envisage, il reste que l'espace offre l'ordre du *simultané* et du *stable,* tandis que le temps au niveau physique est essentiellement l'ordre du *successif et* de *l'instable.* Dès lors, toute involution de ce temps, en le « repliant » dans le temps supérieur, aboutit à faire cesser cette instabilité, à *stabiliser* l'ordre temporel en un ordre spatial (on pensera de nouveau ici à la réponse de Gurnemanz à Parsifal : « Ici, mon fils, le temps devient espace. ») Le drame que développe le récit initiatique, se présente alors comme une rédemption du temps, une reconquête sur le temps, dans la mesure même où le myste est introduit dans l'espace du *Malakût.* C'est là même un des aspects les plus importants sous lesquels sont à méditer le *hadîth* du Nuage blanc et son commentaire.

Il importe donc que nous ayons présente à la pensée cette philosophie du temps dont notre auteur a manifesté la préoccupation en maintes pages de ses œuvres, et qui est finalement la clef de son commentaire du « Récit du Nuage blanc ». Il en traite explicitement dans le prologue; il y reviendra encore lors de l'épisode final. Déjà, lorsque l'on envisage les problèmes posés par l'herméneutique, l'intelligence spirituelle du sens *vrai* du Qorân, on ne peut se dispenser de recourir à l'herméneutique du temps, à la philosophie des « formes de la temporalité » professée par Qâzî Sa'îd Qommî (cf. *supra* liv. I, chap. III, 5). Sans nous dissimuler que l'exposé du thème, tel qu'il est traité par nos philosophes, demanderait tout un livre, nous ne saurions éviter ici de demander à son commentaire du « Récit du Nuage blanc » quelques observations fondamentales complétant ce que Qâzî Sa'îd a plus longuement analysé ailleurs [191].

Tout d'abord, Qâzî Sa'îd refuse vigoureusement de considérer le temps comme une ligne qui s'étire de la prééternité *(azal)* à la postéternité *(abad).* S'il lui faut proposer une figure, il préfère celle d'une sphère ou d'un cercle qui serait le « temps des temps » ou le « temps absolu ». La capacité de cette sphère ou de ce cercle correspond exactement à la sphère ou au cercle de l' « Espace des espaces » ou espace absolu ; coextensives l'une à l'autre, les deux sphères coexistent d'ores et déjà dans leur totalité. Malheureusement, tel qu'il en est du temps qui est « chez nous » (le temps que notre auteur désigne comme temps compact, dense), c'est-à-dire du temps au niveau de ce monde sensible, en raison des limites étroites qui enserrent le sujet dont la perception est liée aux organes d'un corps matériel de nature inférieure, les différentes parties du temps, de l'espace et du mouvement ne coexistent pas. Il est impossible de percevoir leur coexistence, « car chez celui qui est enchaîné dans le *Sijjîn* (l'abîme, l'enfer) des perceptions sensibles, il y a incapacité de percevoir la totalité simultanée des parties du temps et du mouvement. Mais l'incapacité de percevoir n'implique pas l'inexistence de ce que l'on ne perçoit pas, car il n'y a aucun obstacle à ce que ces parties coexistent dans le vase de la perpétuité *(fî zarf al-dahr,* l'*Aiôn)* et s'y présentent simultanément ».

Bien entendu, il en va tout autrement si au corps de chair matérielle périssable se substitue le corps subtil d'une matière qui est pure lumière *(mâddat nûrîya);* Tels sont les corps des

191. Notre auteur a donné un exposé systématique de sa métaphysique du temps et de l'espace, dans le prologue du livre III de son commentaire du *Kitâb al-Tawhîd* de Shaykh Sadûq (cf. *Annuaire* 1967-1968, p. 140). La question le préoccupe tout au long de son commentaire du « Récit du Nuage blanc ».

Imâms créés de la partie la plus pure de ce dont ont été créés les Esprits des créatures, à savoir le corps subtil de lumière du Trône *(jism latîf nûrî 'arshî),* et le corps originel de leurs adeptes créé de l'irradiation de leur lumière. « Tels qu'ils apparaissent à quiconque observe les choses sensibles, écrit Qâzî Sa'îd, le mouvement avec ses passés et ses futurs, et le temps avec ses prééternités et postéternités, sont deux grandeurs qui se dressent sur le tapis de la stabilité et de la fixité ; tous deux sont orientés vers la Ka'ba du Roi très-puissant ; ils portent les actions des hommes du séjour de la caducité au séjour de la pérennité. Alors ces jours et ces nuits sont pareils à une file de chameaux qui amène la caravane des créatures au séjour de la stabilité, et les mois et les années passées vont au-devant du « Jour promis », avec les nuages du soir et les nuages du matin. Mais, de même que les montagnes, tout en étant fixes aux yeux des sens et de l'estimation sensible, sont perpétuellement en marche — ce verset qorânique le dit : "Tu vois les montagnes, tu les crois immobiles, alors qu'elles sont en marche comme marchent les nuages" (27 : 90) — de même *inversement* les temps et les instants, malgré leur achèvement et leur écoulement, sont des essences stables, des quiddités permanentes, tels qu'ils se montrent au regard de l'Intelligence et de l'Âme du monde. Dès lors, voici inversées les manières d'être qui prévalent dans les choses sensibles, afin que le gnostique comprenne que la fixité apparente (ou exotérique) n'exclut pas la mobilité secrète (ou ésotérique), et que l'inquiétude (la mobilité) au niveau sensible n'exclut pas la quiétude, la stabilité et la fixité au niveau de l'Intelligence (le *Noûs)...* L'espace et le temps, pour un regard qui va au fond des choses, sont deux plans (ou niveaux) qui se correspondent, deux Trônes sublimes pour les êtres d'en haut comme pour les êtres d'en bas. En leur coalescence et stabilité, prééternité et postéternité se tiennent embrassées l'une l'autre en un moment unique, manifestation et occultation se tiennent embrassées en un lieu unique. Lorsqu'elles se séparent et se présentent graduellement, voici que le premier se distingue du dernier et que le caché (l'ésotérique) se différencie du manifesté (l'exotérique). »

Pour le comprendre, explique Qâzî Sa'îd, représentons-nous que ce qui existe concrètement, soit à l'état matériel, c'est-à-dire compact et dense, soit à l'état spirituel, c'est-à-dire subtil, forme chaque fois une unité, une individualité unique. De même qu'il y a un *quantum (miqdâr)* de matière et un *quantum* d'espace impartis à chaque individualité, de même il y a pour chaque individualité un *quantum* de temps propre, un temps personnel unique, comportant des parties en longueur et en largeur,

de sorte que chaque individualité a un temps autre que le temps d'une autre, de même qu'elle a un lieu autre que le lieu d'une autre. La contemporanéité au sens vrai présuppose donc au moins un accord entre ces temps. Or, pour chaque *quantum* de temps, il peut se produire, et il se produit en fait, ce qui se passe pour un morceau de cire, par exemple, lorsqu'on le comprime ou bien qu'au contraire on l'allonge, sans que son *quantum* de matière soit diminué ou augmenté. Eh bien, plus le corps est subtil, plus subtil est son *quantum* de temps, et plus il augmente et dilate sa capacité et son extension. C'est ainsi qu'il y a le temps compact, dense et opaque *(zamân kathîf)* du monde sensible; il y a le temps subtil *(zamân latîf)* du monde « imaginai » du *Malakût* (qu'il ne faut pas confondre avec le « temps imaginaire », *zamân mawhûm);* il y a enfin le temps absolument subtil *(zamân altaf)* du monde intelligible et intellectif du *Jabarût.* Le temps subtil permet de parler tantôt d'une involution, tantôt d'une dilatation du temps, selon que l'on considère que les moments dispersés dans leur succession se trouvent rassemblés et présents au sujet, ou bien que le sujet se trouve présent à tout cet ensemble (ce ne sont donc là que deux points de vue sur un même événement). Tout en restant égal à lui-même, le *quantum* de temps imparti à une individualité spirituelle peut alors englober une immensité de l'être ; elle peut aussi avoir présente à elle-même une multitude, voire la totalité des moments de l'être en une parfaite synchronicité. La succession devient simultanéité; le temps devient espace en fonction de la sublimation qui le porte à un état de plus en plus subtil.

« Tant que tu n'es pas sorti de l'étroitesse de tes sens, écrit Qâzî Sa'îd, et que tu n'es pas entré dans le royaume de ton *Malakût* (c'est-à-dire dans le royaume suprasensible de ton corps subtil, tel que tu existes dans le monde céleste du *Malakût),* il te faut savoir, ou plutôt te remémorer, que le mouvement, le temps et l'espace sont en correspondance mutuelle à leurs degrés respectifs (c'est-à-dire aux degrés du *Molk,* du *Malakût,* du *Jabarût).* De même les univers ont des limites et des points de repère qui sont en correspondance mutuelle. Plus l'espace est subtil, en fonction de ces univers hiérarchisés quant à l'état subtil, jusqu'à l'état subtil absolu, plus le mouvement et le temps sont subtils. Le corps *malakûtî* (le corps subtil de lumière au niveau du *Malakût)* est d'une subtilité et d'une luminescence parfaites; ni rideau ni barrière ne lui voilent quelque chose, ni terre ni ciel ne lui font obstacle. Tel est le cas des Anges qui descendent du niveau suprême *(min al-maqâm al-a'lâ)* pour communiquer la révélation aux prophètes. Tel est aussi le cas des prophètes, lorsqu'ils s'élèvent à la station définie dans

le verset qorânique comme "la distance de deux arcs ou un peu plus près" (53 : 9). Les individualités célestes du *Malakût (ashkhâs malakûtîya)* ne sont pas liées à la nécessité d'être, par rapport aux lieux de l'espace sensible, en ce lieu-ci ou en ce lieu-là; la totalité des lieux est pour elles égale et à égalité; cette totalité est par rapport à elles (du même ordre de grandeur que) la Terre par rapport au Ciel. De même le temps *malakûtî,* de même le mouvement *malakûtî.* Leur subtilité est telle que les temps et les mouvements qu'il y a chez nous, s'involuent dans le temps et dans le mouvement *malakûtî,* à tel point qu'une seule partie de ce mouvement et de ce temps *malakûtî,* lorsqu'elle se déploie, équivaut à des mois et à des années de notre temps à nous. S'il en est ainsi du *Malakût,* juge ce qu'il en peut être des mondes qui lui sont encore supérieurs. »

Toute cette théorie du temps et de l'espace subtils, Qâzî Sa'îd la rappelle en tête de son commentaire, parce qu'elle est présupposée par toute l'herméneutique du « Récit du Nuage blanc », et cela pour deux raisons : parce que, dans son ensemble, ce récit rapporte une expérience du temps absolu, de la simultanéité des temps, tels qu'ils *sont* à demeure dans le *Malakût,* — et parce qu'il s'agit d'une expérience vécue par l'organe du corps subtil et que, dès lors, le *quantum* de temps imparti respectivement à chacun de ceux qui participent à l'action du récit, subit ce que subit le morceau de cire dans la comparaison donnée ci-dessus par notre philosophe. Nous avons donc ici dans les sublimations graduelles de la « matière subtile » une conception que l'on peut rapprocher, comme déjà nous y a conduit ailleurs Mollâ Sadrâ Shîrâzî, de la *spissitudo spiritualis* des platoniciens de Cambridge (Henry More), conception qui a la vertu de résoudre ce dualisme de la pensée et de l'étendue sur lequel ont peiné tant de nos philosophes en Occident.

Cela même, on peut le pressentir dès le début du récit. Les six compagnons, fils ou disciples du Ier Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib, sont là, dans sa maison, poursuivant avec lui un entretien spirituel. Son jeune fils, al-Hasan, adresse à son père une requête dans les termes que nous avons lus plus haut. En réponse l'Imâm se lève, fait une prière de deux *rak'at,* puis s'en va dans la cour de sa maison. Les disciples gardent les yeux fixés sur lui. « Alors voici que l'Imâm étendit sa noble main dans la direction de l'occident, et la maintint ainsi jusqu'à ce que de la paume de cette main un nuage nous devint visible. Ce nuage, il l'étendit jusqu'à ce qu'il le fit se fixer au-dessus de la maison. A la suite de ce nuage il y avait un autre nuage » (§5).

Dès ce prélude est mise en action la *basîra,* la vision intérieure, qui est l'organe de pénétration dans le *Malakût.* Sans qu'ils en aient conscience, les participants sont soustraits au monde de la perception empirique; ce n'est plus le monde sensible qu'ils perçoivent. Chaque détail est là pour marquer les phases de ce passage; c'est pourquoi Qâzî Sa'îd va insister sur la signification de chacun d'eux. Nous ne pouvons malheureusement en retenir ici que l'essentiel.

Tout d'abord, notre commentateur remarque que, dès ce moment, le secret *(sirr)* de la scène est que tout se passe dans le *Malakût ;* c'est avec son corps subtil *malakûtî* que l'Imâm agit et se manifeste aux compagnons. Mais ceux-ci ne le savent pas encore; il faut attendre la scène de « transfiguration » qui se produira peu après, lorsqu'ils auront pris place ensemble sur le Nuage blanc.

Vient en premier lieu le geste de la main de l'Imâm. Cette main est en fait un membre du corps subtil de l'Imâm, sa main *malakûtî (al-yad al-malakûtî),* pour laquelle il n'y a ni proche ni lointain, car notre Terre n'est par rapport à la Terre du *Malakût* qui en est l'ésotérique que « comme peut être une noix par rapport à toi, quand tu la tiens dans le creux de ta main ». Et si l'Imâm étend la main de son corps subtil *malakûtî* vers l'occident, « c'est parce que la dimension de la *walâyat* qui est l'ésotérique et le secret de la prophétie, se trouve du côté *occidental* du monde supérieur, de même que le soleil de la prophétie se situe à l'orient du monde supérieur, et cela parce que les Amis de Dieu *(Awliyâ' Allah)* sont éclairés par la lumière des prophètes et sont conduits à leur perfection grâce à la direction des prophètes ». Cette situation de la *walâyat* à l'occident correspond au thème qui chez d'autres auteurs, chez Shamsoddin Lâhîjî par exemple, présente le cycle de la *walâyat* comme la nuit de l'ésotérique et comme la marche spirituelle progressant en cette nuit à travers les symboles. Puisque le pouvoir et le règne des Imâms se situent du côté occidental comme « lieu » de la *walâyat* dans le monde supérieur, voici donc que prend tout son sens le geste de l'Imâm étendant vers l'occident la main de son corps subtil, au début de ce récit.

Quant aux deux nuages que fait apparaître ce geste, Qâzî Sa'îd en suggère la signification en se référant à un *hadîth* du VIe Imâm, Ja'far al-Sâdiq [192], où il est dit que « l'Imâm 'Alî est le souverain de ce qu'il y a *sur* la Terre et de ce qu'il y a *sous* la Terre. Il arriva que se présentèrent à lui deux nuages : un nuage lourd et un nuage léger. L'Imâm choisit le nuage lourd. Or, il y avait dans le nuage lourd la possession de ce qu'il y a *sous* la Terre, et dans le nuage léger la possession de ce

192. Le *hadîth* est enregistré dans les *Basâ'ir al-darajât* de Saffâr.

qu'il y a *sur* la Terre. Mais l'Imâm choisit de préférence le nuage lourd ». Notre commentateur explique : par ce qu'il y a *sur* la Terre, il faut entendre l'apparent, l'extérieur, l'exotérique. Par ce qu'il y a *sous* la Terre, il faut entendre le caché, l'intérieur, l'ésotérique, c'est-à-dire non pas du tout l'*infernum,* mais le *Malakût.* Dans notre *hadîth* le nuage léger suit le nuage lourd. C'est que l'Imâm commande à l'un et à l'autre, puisque aussi bien il a été déclaré que, s'il a donné sa préférence au nuage lourd, il n'en est pas moins le souverain de ce qu'il y a *sur* la Terre et de ce qu'il y a *sous* la Terre.

Cette thèse générale une fois posée, Qâzî Sa'îd se propose de rendre compte de la réalité métaphysique *(haqîqat)* typifiée par les deux nuages. Il s'y achemine en partant de deux prémisses, desquelles se dégage la vérité du symbolisé, c'est-à-dire la vérité de ce qui est *imaginalement* perçu comme « nuage ».

A) Les prémisses. D'une part il y a ceci : le nuage lourd (le premier qui dans notre récit est « étendu » par la main de l'Imâm) typifie la possession de ce qu'il y a *sous* la Terre, c'est-à-dire de l'ésotérique; comme tel il involue en lui le temps, car l'itinéraire dans les réalités métaphysiques *(haqâ'iq),* celles qui sont au niveau de l'ésotérique, s'accomplit en dehors des lois du temps chronologique (le temps *kathîf,* obscur et dense). Quant au nuage léger (le second de notre récit) qui typifie la possession de ce qu'il y a *sur* la Terre, c'est-à-dire de l'exotérique, il involue en lui l'apparent de la Terre, c'est-à-dire le lieu et la spatialité du lieu. Il va de soi que dans la hiérarchie de l'être, ce nuage, l'exotérique, ne se présente qu'en seconde position; aussi bien l'involution du temps entraîne-t-elle celle de l'espace, non pas inversement.

D'autre part il y a ceci. Les théosophes posent que pour chaque espèce du monde visible il y a un être du *Malakût* qui en est, avec la permission divine, le gouverneur et protecteur, celui qui en préserve l'unité et en cohère la multiplicité. Les *Ishrâqîyûn,* c'est-à-dire les théosophes « orientaux » de l'école de Sohrawardî, l'appellent *rabb al-nû',* le « seigneur » ou « Ange de l'espèce ». La *Théologie* dite d'Aristote l'appelle *Kalima,* Logos ou Verbe. Les théologiens-théosophes parlent tantôt de tel et tel Nom divin, tantôt de l'Ange qui agit sous l'autorité de tel et tel Nom. Ce seigneur *malakûtî* ou Ange de l'espèce terrestre a une face par laquelle il reçoit l'influx de ce qui est au-dessus de lui, et une autre face par laquelle il transmet cet influx à ce qui est au-dessous de lui. Lorsque le gnostique fixe, suspend sa vision sur ce souverain céleste ou *malakûtî,* il peut arriver qu'il soit lui-même investi de la même qualification, à savoir celle d'intermédiaire et médiateur entre deux mondes.

B) Ces prémisses posées, Qâzî Sa'îd considère ceci : le premier nuage que la main de l'Imâm étend jusqu'au-dessus de sa demeure (le nuage lourd), typifie le pouvoir de l'Ange ou seigneur céleste *(malakûtî)* sur l'ésotérique de l'espèce qu'il gouverne, c'est-à-dire sur le *malakût* (l'état spirituel ou céleste) de cette espèce; c'est pourquoi il est en pouvoir d'involuer le temps, tandis que le second nuage (le nuage léger) typifie le pouvoir sur l'exotérique, c'est-à-dire sur le *molk* ou phénomène sensible de cette espèce, et c'est le pouvoir d'involuer l'espace. Quant à l'Imâm, par son imâmat et sa *walâyat* intégrale, les deux pouvoirs sur le *malakût* et sur le *molk* lui sont subordonnés. Le cas de l'Imâm est donc différent du cas d'Alexandre pour qui ne se produisit que l'involution de l'espace (marquée ici par le second nuage), lorsqu'il atteignit à la région des ténèbres où Khezr l'abreuva à la Source de la Vie, tandis que par et pour l'Imâm peut se produire la double involution de l'espace *et* du temps, double invoiution qui précisément est le ressort dramatique du « Récit du Nuage blanc ».

Qâzî Sa'îd précise alors son lexique : *a)* Il y a un être du *Malakût* qui est le seigneur de l'exotérique de la Terre; il le désigne comme Ange ou Verbe du *terrestre* de la Terre *(Kalimat arzîya); b)* Il y a un être du *Malakût* qui est le seigneur de l'ésotérique de la Terre; il le désigne comme Ange ou Verbe du *malakût* de la Terre *(Kalimat malakûtîya); c)* Au-dessus de l'un et de l'autre, il y a le seigneur du *jabarût* et du *lâhût* de la Terre (c'est-à-dire de la Terre au niveau des Intelligences chérubiniques et au niveau des Noms divins); il le désigne comme Logos ou Verbe divin *(Kalimat ilâhîya).* Sous l'autorité de l'Ange du *malakût* ou ésotérique de la Terre se trouve la réalité métaphysique du temps, et c'est de par cet Ange que se produit l'involution du temps de notre chronologie. C'est cela que typifie le geste de l'Imâm, lorsqu'il étend la main de son « corps *malakûtî* » vers l'occident du *Malakût,* là où sa *walâyat* a puissance. Lorsque par ce geste il étend le « nuage lourd » sur sa demeure, il met sa demeure terrestre sous la puissance de l'Ange du *malakût* ou ésotérique de la Terre, puissance qui est celle d'involuer le temps, puissance qui par conséquent agit sur la réalité métaphysique originelle *(haqîqat aslîya)* du temps, laquelle englobe tous les passés et tous les avenirs. Subsidiairement, le geste de l'Imâm étendant le second nuage (le nuage léger) sur sa demeure terrestre, met celle-ci sous la puissance de l'Ange du terrestre ou exotérique de la Terre, c'est-à-dire de l'Ange sous l'autorité duquel est l'espace de la Terre. Nous voyons alors les compagnons, sur l'invite de l'Imâm, prendre place sur le premier nuage, le Nuage blanc

(ghamâma) [193]. Il est indiqué par là que, dès ce moment, l'Imâm a exaucé le vœu des compagnons qui était de « pénétrer dans le *Malakût* »; il fait se produire l'involution du temps et de l'espace. C'est pourquoi il suffira d'un temps extrêmement bref, mesuré en mesure du temps *kathîf,* pour que l'Imâm et ses compagnons accomplissent le voyage jusqu'aux mondes multiples qui vont être mentionnés dans la suite du récit. Ils verront les prophètes du passé : Sâlih, par exemple, le prophète envoyé au peuple de Thamûd. Ils verront l'Imâm combattre contre le peuple de 'Âd, mentionné dans le Qorân (7 : 63; 11 : 52) comme ayant rejeté le prophète Hôd qui lui était envoyé. Cela n'est possible que par leur *présence (hozûr)* au temps dans lequel *est* le peuple de 'Ad, ou plutôt présence au temps qui est *dans* le peuple de 'Âd. « Observe bien toi-même ce que tu verras, dit Qâzî Sa'îd à son lecteur, afin que ton pas ne bronche pas après avoir été affermi [194]. »

Ensuite l'Imâm commande à un certain souffle de vent. Par ce souffle de vent, explique notre commentateur, il s'agit du *malakût* du mouvement, de son Ange, le Logos ou Verbe divin qui a puissance sur les deux Anges typifiant respectivement le *malakût* du temps et le *malakût* de l'espace. C'est de cette brise « célestielle » *(malakûtî),* ésotérique du vent qui est perçu en ce monde-ci par nos sens, que le Prophète a déclaré qu' « elle émane du Respir du Miséricordieux » *(Nafas al-Rahmân),* et c'est par la fidélité de ces trois Anges ou Verbes divins (ceux du mouvement, du temps et de l'espace) que va s'effectuer l'étrange et lointain voyage de l'Imâm et de ses compagnons, voyage qui, mesuré en mesures du temps « obscur et dense » de nos chronomètres, ne demandera que quelques heures d' « absence » à ce monde.

Voici en quels termes Salmân le Pur poursuit son récit, et

193. Qâzî Sa'îd souligne la différence entre le nuage désigné comme *ghamâma* et le nuage désigné comme *sahâb* ; le premier est d'un état plus subtil que le second.

194. Commentaire du § 5. Il y a lieu de se rappeler ici ce que Sohrawardî entend par *'ilm hozûrî (hodûrî)* : connaissance qui se produit non pas par une forme représentant son objet, mais comme intuition directe, présence effective, connaissance « présentielle ». L'homme n'est pas *dans* le temps, et moins encore « de son temps ». Le temps est le *quantum* de son être même. A l'état subtil du *Malakût,* ce *quantum* s'ex-tend à la dimension des passés et des avenirs, rangés dans la simultanéité d'un ordre spatial que le temps *kathîf* ne permet de percevoir que comme une succession. L'involution du temps entraîne une présence absolue, c'est-à-dire *absoute* des conditions du temps *kathîf.* Alors les événements de ce monde sont vus non plus dans leur état sensible matériel correspondant à leur ordre de succession dans le temps *kathîf,* mais dans leur état *malakûtt,* stabilisés à leur rang dans l'espace du *Malakût.*

les allusions doivent nous en être désormais intelligibles : « Ensuite l'Imâm fit signe à un certain souffle de vent, en disant : Descends vers nous, ô vent! Alors, j'en atteste le Dieu sublime! Nous vîmes le vent et le nuage descendre en disant : Nous attestons qu'il n'y a de Dieu que l'Unique, sans associé. Nous attestons que Mohammad est son serviteur et son Envoyé, et que toi (l'Imâm) tu es l'Ami (ou le Proche) de Dieu. Celui qui doute à ton égard est d'ores et déjà perdu. Celui qui s'attache à toi est d'ores et déjà sur la voie du salut (cette triple attestation, constitutive de la foi shî'ite, nous la retrouverons d'épisode en épisode du récit). Ensuite les deux nuages s'abaissèrent, de sorte qu'ils devinrent pareils à deux tapis. Leur parfum embaumait comme le musc. L'Imâm nous dit : Prenez place sur le Nuage blanc. Nous nous assîmes et prîmes place. Alors l'Imâm de dire : O vent ! emporte-nous. Et nous fûmes enlevés dans les hauteurs » (§§ 6 et 7),

Désormais les compagnons sont donc *présents* au *Malakût,* et leur voyage est une expérience visionnaire. Toutes leurs perceptions sont des perceptions des êtres et des choses du monde subtil du *Malakût* par les organes de leur corps subtil *malakûtî.* Il va de soi que l'Imâm ne leur apparaît plus sous le revêtement de chair périssable qu'il assuma pendant le temps éphémère de sa manifestation terrestre, c'est-à-dire sous l'aspect de son humanité terrestre *(nâsût).* Ils le voient tel qu'il est en sa réalité divine célestielle, en sa « personne de Lumière théophanique », Lumière qui est celle du plérôme de la Réalité prophétique éternelle *(Haqîqat mohammadîya).* En même temps qu'ils prennent place sur le Nuage blanc, se produit pour eux, la transfiguration *(metamorphosis)* de la personne de l'Imâm, qui leur apparaît maintenant dans tout l'éclat de ce que la christologie gnostique ou docétiste dénommait déjà *caro spiritualis.* Chaque détail symbolique exprimant cette transfiguration sera ensuite analysé en profondeur par Qâzî Sa'îd.

« Voici, continue le récit de Salmân le Pur, que sur ce nuage nous vîmes soudain l'Imâm sur un Trône de lumière. Il portait deux robes jaunes ; sur sa tête il y avait un diadème de hyacinthe jaune; à ses pieds des courroies de sandale qui étincelaient; à son doigt un sceau de hyacinthe blanc. La lumière de sa Face aveuglait presque nos yeux » (§ 8).

Qâzî Sa'îd commente : l'Imâm a désormais dépouillé le vêtement de son humanité terrestre *(nâsût)* ; il apparaît à ses compagnons comme étant désormais revêtu de la robe de sa souveraineté sur le monde spirituel du *malakût,* laquelle est la souveraineté de sa *walâyat* universelle, c'est-à-dire de son investiture comme Ami ou Proche de Dieu à l'égard de toute l'humanité.

Le Trône de l'Imâm typifie cette souveraineté sur le *Malakût* (sur le nuage qui est le *malakût* du temps) ; ce Trône fait donc partie d'un monde qui est supérieur au *Malakût,* et qui est le *Jabarût* (monde des Intelligences) et le *Lâhût* (monde des Noms divins). Il est Lumière pure, sans mélange. Reste maintenant à expliquer le symbolisme des vêtements et des parures de l'Imâm transfiguré en son état « célestiel »; cette explication dérivera d'une théorie des couleurs et de son applîcation aux trois mondes.

La Lumière qui émane du Principe suprême, lequel est le soleil au ciel des univers spirituels, se colore selon certaines modalités qui varient en fonction de la proximité ou de l'éloignement de cette Source et partant, en fonction des degrés de pureté ou de mélange avec la « matière matérielle » *(mâddat jismânîya).* La lumière la plus proche de l'Orient des lumières *(mashriq al-Anwâr)* est *blanche,* à l'opposite du *noir* des corps obscurs qui sont l'extrême-occident, le « dernier des occidents » *(montahâ al-maghârib)* auxquels peut décliner cette lumière, et cet extrême-occident est le maximum de distance à l'égard de la Source. A mi-distance entre le blanc et le noir il y a le *rouge* (c'est la même théorie des couleurs que nous rencontrons chez Sohrawardî, notamment dans le « Récit de l'archange empourpré »). Entre le blanc et le rouge, en se rapprochant de la Lumière des lumières, il y a le *jaune.* Entre le rouge et le noir, en se rapprochant du monde matériel, il y a le *vert.* Cette théorie serait à comparer avec celle qui déduit l'ordre des couleurs suivant le symbolisme des quatre colonnes du Trône *('arsh),* ou avec celle des centres subtils *(latîfa)* de la physiologie mystique chez Semnânî, que nous avons exposée ci-dessus (liv. IV, chap. iv)[195].

Passant à l'application de sa théorie des couleurs aux trois mondes — le monde suprême (celui du *lâhût* et celui du *jabarût),* le monde intermédiaire (celui du *malakût),* le monde inférieur (celui du *nâsût,* la réalité humaine terrestre) — notre philosophe explique ceci : la couleur du *lâhût* et du *jabarût* est la blancheur; celle du *nâsût* est le noir. Entre les deux il y a l'immense monde du *malakût* où existent *toutes* les couleurs intermédiaires entre la blancheur et le noir. Tout ce qui dans le monde du *malakût* est à proximité de sa périphérie qui confine au monde suprême, est de couleur jaune. A égale distance de ces deux extrêmes il y a le rouge, et si l'on descend du *malakût* vers le *nâsût* on tend graduellement vers le noir.

195. Cf. notre étude citée *supra* (p. 133, n. 168) pp. 114 ss., et notre livre *Terre céleste,* pp. 126, 135.

A partir de là, la signification de l'habillement de l'Imâm sur son Trône de lumière devient transparente. Un principe, celui-là même de la hiérarchie des degrés d'être : tout ce qui existe en ce monde-ci a sa source ou archétype *(asl),* sa réalité métaphysique *imaginale* dans le *Malakût.* Tout ce qui existe dans le *Malakût* a sa source ou archétype dans les mondes encore supérieurs (le *Jabarût* et le *Lâhût).* Qâzî Sa'îd décrit en quelque sorte les règles d'une iconographie imâmologique, d'une configuration de l' « Imâm en majesté »; les couleurs vont correspondre aux différents niveaux de la stature *malakûtî* de l'Imâm.

I) *Le diadème* posé sur la tête de l'Imâm, et qui est de hyacinthe jaune. Dans les trois règnes de notre monde, le minéral est nommé en tête; ainsi en est-il de la minéralogie du *Malakût.* Quant à sa couleur jaune, c'est en raison de sa proximité du monde suprême, puisqu'il est posé sur la *tête* de l'Imâm.

2) *Les deux robes* de l'Imâm sont de couleur jaune. Sans doute, précise notre commentateur, convient-il de les voir d'un jaune intense, tirant sur l'orangé, plus proche du rouge par conséquent, puisque le buste que revêt la robe est plus proche que la tête de la région médiane que typifie la couleur rouge. L'Imâm porte deux robes, celle du dessus et celle du dessous, sans doute parce que, ayant dépouillé la robe du *nâsût* (l'apparence de son humanité terrestre), il se montre revêtu de la double lumière du *lâhût* et du *malakût.*

3) *Les sandales :* les deux pieds sont, dans la stature de l'Imâm, la partie la plus proche du monde matériel. « Ils sont posés sur ce monde » en ce sens que son autorité s'exerce sur ce monde. Le *hadîth* ne précise pas la couleur, ni pour les sandales ni pour leurs courroies. Qâzî Sa'îd, se souvenant sans doute des détails iconographiques de la célèbre vision du Prophète — « J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes »[196] — les *voit* ayant la couleur verte de l'émeraude, tandis que les courroies qui les retiennent seraient de hyacinthe rouge. Sans doute, l'idée de hyacinthe comme telle évoque-t-elle la couleur rouge. Mais il y a plus. Les courroies maintiennent les sandales comme le *malakût* (la réalité spirituelle) maintient le *nâsût* (la réalité humaine). Elles sont de hyacinthe non pas jaune mais rouge, parce que, tout en appartenant au monde de la Lumière, leur fonction s'exerce au niveau inférieur de la stature humaine, dont la couleur (le vert) est intermédiaire entre le rouge et le noir. Bien entendu, il s'agit dans tout ceci d'une herméneutique du symbolisme des couleurs, non pas d'une théorie optique, et tout

196. Sur ce *hadîth,* cf. notre livre sur *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'ibn 'Arabî,* pp. 203 ss.

ce symbolisme iconographique contemplé et médité dans la personne « célestielle » de l'Imâm, s'achève dans le symbolisme de l'anneau.

4) *L'anneau :* le sceau que l'Imâm porte au doigt est de hyacinthe *blanc.* Le sceau est chez l'Imâm le vestige de l'autorité du *lâhût* sur le *malakût,* le sceau authentifiant son autorité. Or la lumière du monde du *Lâhût* est blancheur; le sceau de l'Imâm est donc de hyacinthe blanc.

Enfin le récit nous dit que la Face de l'Imâm aveuglait presque les yeux des compagnons. Le commentaire de Qâzî Sa'îd s'achève ici par une doxologie à laquelle s'enchaîne, sans qu'aucune modulation soit nécessaire, le paragraphe qui fait suite (§9) et qui reprend littéralement certains termes du célèbre « Prône de la théophanie » *(Khotbat al-bayân).* Pour en comprendre la portée, à savoir l'idée de l'Imâm comme théophanie, il convient de se reporter au commentaire de Qâzî Sa'îd sur le thème de la Face, tel que le lui proposait le « Livre du *Tawhîd* » d'Ibn Bâbûyeh, à savoir : l'Imâm comme étant simultanément la Face que Dieu montre à l'homme *(Deus revelatus)* et la Face que l'homme montre à Dieu, puisqu'elle est la forme même du sentiment et de la foi qu'il professe [197]. « Quant au fait, écrit Qâzî Sa'îd, que la lumière de la Face de l'Imâm aveuglait presque les yeux des compagnons, c'est parce que l'Imâm est la Face de Dieu *(Wajh Allah,* la théophanie), et que l'Imâm est tout entier tourné vers Dieu, et qu'il n'y a avec lui aucun revêtement composé des Éléments qui empêcheraient que l'on ait la vision de son être au niveau de la pure lumière. Bienheureux donc ces compagnons, puisqu'ils virent de leurs yeux (de leurs yeux *malakûtî)* l'Imâm en son état de pure lumière *(nûrânîya). Connaître* les Imâms en leur état de pure lumière suffirait déjà à ennoblir une âme ; à plus forte raison en sera-t-il ainsi, si elle en a la *vision* réelle. Il y a un *hadîth* selon lequel quiconque ne connaît pas les Imâms en leur état de pure lumière, ne les connaît pas d'une connaissance qui fasse droit à ce qu'ils sont en vérité. » A ces propos du commentateur, s'enchaîne la suite du récit de Salmân le Pur : « A ce moment, al-Hasan (le jeune fils de l'Imâm) lui dit : O mon père! Salomon fils de David était obéi parce qu'il avait le Sceau. Mais l'Émir des croyants (c'est-à-dire toi-même), grâce à quoi est-il obéi ? Et l'Imâm de répondre : O mon enfant ! Je suis la Face de Dieu, l'œil de Dieu, la langue de Dieu. Je suis l'Ami de Dieu. Je suis la lumière de

197. Sur ce thème, cf. notre étude citée *supra* n. III. Le thème est longuement développé par Qâzî Sa'îd dans son commentaire des chapitres XII et XXI du *Kitâb al-Tawhîd* de Sadûq.

Dieu. Je suis le Trésor de Dieu sur la Terre. Je suis la puissance et je suis la manifestation de cette puissance. Je suis le paradis et je suis l'enfer » (§ 9).

Cette réponse de l'Imâm reprend elle-même certains thèmes du « Prône de la théophanie » et de certains *hadîth.* Prône et *hadîth* sur lesquels la critique historique perd ses droits, parce que, même si l'on en conteste l'attribution au Ier Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib, il n'en reste pas moins que s'y exprime un Imâm éternel, tel que l'entend la gnose shî'ite, c'est-à-dire comme étant la réalité théophanique primordiale sans laquelle l'*Absconditum* resterait à jamais le Dieu inconnu et inconnaissable. Le motif du changement de robe qui précède et annonce cette scène de transfiguration est à relever tout particulièrement, parce que l'on y retrouve un symbole bien connu dans le rituel des religions à mystères. Quitter un vêtement, en revêtir un autre, est l'acte qui typifie par excellence le passage d'un monde à un autre. Nous en retrouverons encore plus loin un exemple frappant. Ce qu'il signifie ici, nous le comprenons encore mieux, lorsque, à ce moment du récit, nous voyons l'Imâm glisser la main sous sa robe pour en extraire le sceau même de Salomon, orné d'un hyacinthe *rouge,* qu'il montre à ses compagnons émerveillés. Désormais l'Imâm va nous apparaître comme une figure du Logos, une réalité cosmique présente à toute les formes de l'être dont son être assure la substantiation. C'est ce que nous donnent à comprendre deux épisodes qui font suite immédiatement, encadrant une vision grandiose, et qui marquent la pénétration de nos pèlerins visionnaires dans le *malakût* du règne végétal et dans le *malakût* de la vie organique.

Un premier épisode (je cite ici le texte du récit en l'abrégeant considérablement, mais aucune explication ne peut se substituer ici à la puissance de l'imagination visionnaire). Le vent enlève le Nuage blanc qui porte nos pèlerins « jusqu'à une montagne se dressant à une hauteur vertigineuse. Au sommet de cette montagne, un grand arbre se desséchant et dont les feuilles tombent une à une. Qu'est-ce que cet arbre? demandent les compagnons. » L'Imâm de leur dire : « Interrogez-le, il vous le fera savoir lui-même. » Mais l'arbre ne répond que sur l'injonction de l'Imâm lui-même, et c'est pour apprendre aux compagnons que l'Imâm a coutume de venir célébrer à son ombre la doxologie divine. Mais voici quarante nuits que l'Imâm l'a quitté, et l'arbre se consume dans le chagrin de son absence, car il vit du parfum et de la contemplation de l'Imâm. A ce moment même, l'Imâm étend sa main sur l'arbre, et à l'émerveillement des compagnons l'arbre reverdit, se couvre de fleurs et de fruits (§§ 11 à 13).

Que manifeste cette apparition? Quel secret comporte le geste de l'Imâm ? Du commentaire de Qâzî Sa'îd nous retenons essentiellement ceci : la haute montagne, c'est l'aspect que montre le *malakût* de la Terre, parce qu'une montagne est ce qui fixe, et que le *malakût* fixe et soutient le monde du *molk* ou monde visible. C'est donc la réalité métaphysique *imaginale* de la Terre, telle qu'elle se montre dans le *Malakût* ou *mundus imaginalis.* Le grand arbre est la forme d'apparition de l'Ange ou Logos *(Kalima)* à qui est confiée la croissance de ce qui germe sur terre et de la Terre, c'est-à-dire le monde végétal des plantes. L'idée dominante est alors celle-ci : le *Malakût* est le domaine de la vie qui ne meurt pas, et ce qui secrète et transmet cette vie, c'est une liturgie cosmique (l'idée en est condensée dans une sentence courante : chacune de tes doxologies *[tasbîh]* plante un arbre dans le paradis). C'est la liturgie céleste des êtres du *Malakût* qui féconde et fait verdoyer les réalités du monde visible dont ils ont la garde. Chaque degré d'être supérieur célèbre une liturgie qui transmet la vie au degré d'être inférieur. L'Ange de la Terre dérive ainsi sa vie de la liturgie que l'Imâm célèbre à son ombre. Dans l'intervalle de ces liturgies l'arbre ne meurt pas (rien ne meurt dans le *Malakût),* mais il se dessèche dans l'attente de reverdir, lorsque le cycle de la liturgie cosmique ramènera à son ombre la présence de l'Imâm. Cette effusion liturgique de la vie, estime Qâzî Sa'îd, c'est elle également que les philosophes expriment dans leur système de la hiérarchie des Intelligences, depuis celle qui est le *Nous* ou Intelligence de l'univers jusqu'à celle qu'ils dénomment l' « Intelligence agente » et qui est l'Ange de la race humaine (celui que les théologiens désignent comme Esprit-Saint ou Ange Gabriel). Si nos visionnaires entendent le grand arbre prononcer des paroles, c'est parce que dans le *malakût* tout être parle par l'âme qui est en lui, et c'est le discours de son âme qui est sa prière ou doxologie. Lorsque les paroles de l'arbre font allusion au parfum et à la contemplation de l'Imâm, elles expriment son aspiration à recevoir la vie que l'Imâm-lumière, qui en est la source, effuse sur lui.

Entre cet épisode et celui qui va suivre s'encadre une vision grandiose. L'Imâm reprend sa place sur le Nuage blanc et commande au vent de l'emporter. « Et le vent nous enleva si haut que la surface terrestre nous apparaissait réduite à la dimension d'un bouclier. Nous vîmes dans l'Air (c'est-à-dire dans l'espace du *Malakût)* un Ange dont la tête touchait au soleil et dont les pieds reposaient au fond de la mer. De ses deux ailes étendues, l'une atteignait à l'Orient et l'autre à l'Occident. Nous l'entendîmes prononcer à notre passage la triple *shahâdat* (attestation de l'Unique, du Prophète et de l'Imâm) » (§ 14). Cette figure grandiose est celle de l'Ange du *malakût* de l'élément Air, c'est-à-dire l'Ange de l'espace du *Malakût* (nous apprendrons plus loin que c'est l'Ange qui, dans la tétrade archangélique, est désigné comme archange Séraphiel), et ce que signifie l'immensité de l'apparition, c'est ce que Qâzî Sa'îd a d'autre part tenté d'expliquer dans sa métaphysique du temps et de l'espace. Il en résultait que, lorsque l'on parle d'*involution,* il est aussi exact de parler d'une *dilatation* du temps et de l'espace, du fait que lorsque l'un et l'autre s'involuent dans la présence du témoin contemplatif, il résulte réciproquement que celui-ci est présent à la totalité de l'un et de l'autre. L'Imâm explique à ses compagnons : « C'est moi qui, de par la permission divine, ai fait se dresser cet Ange; je lui ai confié les ténèbres de la Nuit et la clarté du Jour, et il en est ainsi jusqu'au jour de la Résurrection » (§ 15). Ce que manifeste l'apparition de l'Ange embrassant la totalité des horizons, c'est donc la totalité des temps et des lieux : tous les passés et tous les avenirs, tous les « orients » et tous les « occidents » sont là simultanément, rassemblés dans l'Image de l'Ange dont la vision se présente à l'Imâm et à ses compagnons, et cela parce que la dimension de cette Image totale est à l'échelle de perception de leur corps *malakûtî* par l'organe subtil de la vision.

Le second épisode qui encadre cette grandiose vision, conduit nos pèlerins jusqu'à une autre fière montagne, à proximité de la célèbre muraille qu'Alexandre éleva contre Gôg et Mâgôg *(Yâjûj et Mâjûj).* « La montagne était toute noire, comme si elle était un morceau de nuit, et il s'en échappait de la vapeur » (§ 16). Au sens exotérique, Gôg et Mâgôg (Qorân 18 : 93) désignent aux confins du monde connu certaines peuplades d'Asie centrale contre lesquelles Alexandre aurait élevé une muraille ou une digue. Ésotériquement il s'agit d'autre chose : nous sommes ici à la limite où s'achève le *malakût* du monde végétal et où commence le *malakût* du règne animal, c'est-à-dire de tout ce qui possède le *pneuma* vital constitué d'une vapeur *sut generis.* Nous sommes donc là encore au niveau d'un *malakût* inférieur, où restent captives au degré de l'âme animale les âmes infrahumaines, les âmes sataniques, celles des démons à face humaine, inaptes à s'élever vers les cieux supérieurs du *Malakût.* La progression vers le *malakût* de la réalité humaine au sens vrai, va être expérimentée comme un voyage tout autour et jusqu'au sommet de la montagne de *Qâf.* Là même vont se montrer les conséquences de l'involution ou de la dilatation du temps et de l'espace à la mesure de l'organe subtil visionnaire, c'est-à-dire à la mesure de la réalité humaine au niveau du *Malakût.*

5. - *En explorant la montagne de Qâf*

I. *Les trois tiers de la Nuit.* — « Ensuite l'Imâm dit au vent Emmène-nous vers la montagne de *Qâf.* Alors le vent nous entraîna vers la montagne d'émeraude ou de hyacinthe vert qui entoure le monde. Sur elle règne un Ange qui a une forme humaine parfaite; c'est lui qui est préposé au gouvernement de cette montagne ». Dès qu'il a salué l'Imâm, celui-ci répond à son désir en le priant de rendre visite au mystérieux prophète Khezr (§ 17). De ce dernier trait nous comprendrons la signification un peu plus loin. Pour le moment, constatons que nous en sommes à la troisième des grandes étapes du voyage visionnaire. En accédant à la montagne de *Qâf,* nos pèlerins accèdent au *malakût* de l'homme, lequel va à son tour comporter trois degrés.

La montagne de *Qâf* est bien connue de toute la géographie visionnaire en théosophie islamique. Elle est à la fois la montagne cosmique et la montagne psycho-cosmique; sous l'un et l'autre aspect, c'est la couleur verte qui la signale en propre [198]. Comme montagne qui entoure notre monde à la façon d'une coupole et qui marque la limite entre notre monde du devenir et le monde du *Malakût,* tantôt il est dit qu'elle est constituée d'émeraude, tantôt qu'elle porte à sa clef de voûte un rocher d'émeraude. De toute manière, la *visio smaragdina* nous signifie ici que cette montagne est une des réalités du *Malakût* proches de notre monde (le monde du *Molk),* et qu'à ce titre elle est une réalité corporelle mais à l'état subtil, ayant un Esprit saint qui la gouverne. Si on la considère comme montagne psycho-cosmique, Qâzî Sa'îd nous rappelle que les gnostiques sont d'accord pour symboliser par la couleur verte l'Orient de la lumière de l'Esprit se levant sur le corps. Quant à l'Ange qui règne sur la montagne de *Qâf* et qui a la forme humaine parfaite, puisque aussi bien il règne sur le *malakût* de l'homme, Qâzî Sa'îd le désigne comme Ange de la race humaine, Ange de l'humanité *(Rabb al-nû' al-insânî);* cette désignation est celle-là même que l'on trouve dans la « Théosophie orientale » de Sohrawardî.

Et Salmân le Pur poursuit son récit; nos pèlerins accèdent d'abord au premier degré du *malakût* de l'homme, c'est-à-dire au *malakût* de ce qui est la réalité végétative dans l'homme. C'est pourquoi ils vont se trouver, comme lors de la première

198. Sur la montagne de *Qâf,* voir notre livre *Terre céleste...* index s. v. *Qâf.* Sur l'oiseau Sîmorgh et la montagne de *Qâf* voir ici liv. II, chap. v.

étape, en présence d'un grand arbre dont les feuilles se dessèchent; cependant l'arbre lui-même, parlant, on nous l'a dit précédemment, comme parle par son âme tout ce qui a une âme, leur apprend la gravité de son cas : « Je m'enorgueillissais en m'exaltant au-dessus des autres arbres. Maintenant ce sont les autres arbres qui s'enorgueillissent en s'exaltant au-dessus de moi. C'est qu'en effet l'Imâm venait à moi chaque nuit, lors du premier tiers de la nuit. Il restait à mon ombre pendant une heure. Alors, voici que se présentait à lui un cheval noir; il le montait et s'éloignait. Je ne le reverrai plus jusqu'à ce que vienne son heure, alors que je vivais de son parfum et m'enorgueillissais de lui. Voici quarante nuits qu'il m'a abandonné. Cet abandon m'a plongé dans la tristesse et le chagrin, et je suis devenu tel que vous me voyez » (§ 18).

Sans le secours de notre commentateur il est à craindre que les paroles de l'arbre ne restent pour nous une énigme. Mais il y a ceci. Tout, dans le monde célestiel du *Malakût,* est en correspondance avec la réalité de l'homme terrestre, le *nâsût.* Or, l'homme tel que nous le connaissons en ce monde, comporte trois états : celui du végétal qui assure sa croissance, celui de la vie d'un être animé, celui d'un être pensant. La hiérarchie de ces trois états doit se retrouver dans l'Image de l'homme apparaissant de monde en monde, à commencer par le *Malakût.* Nécessairement donc ce qui se montre en premier lieu dans celui-ci, c'est le niveau du végétal, le *malakût* de l'activité qui assure la croissance et la nutrition. Le commentateur nous dit que l'arbre est ici la forme d'apparition de l'Ange ou Logos *malakûtî* de fonction michaëlienne *(Kalima malakûtîya mîkâ'îlîya),* sans doute parce que, dans la tétrade archangélique suprême, c'est à l'archange Michel qu'incombe le soin d'assurer la subsistance grâce à laquelle les êtres persévèrent dans l'être. Quant au dessèchement de l'arbre, il faut ici comme précédemment évoquer le mystère liturgique qui fait le lien entre les mondes. Si le cas est plus grave ici, c'est que l'homme a une conscience plus aiguë de sa déficience et souffre davantage de l'absence de l'Imâm; mais c'est aussi la raison pour laquelle l'arbre, qui est le *malakût* de la vie végétative immanente à l'essence de l'homme, s'enorgueillissait au-dessus des autres arbres.

Maintenant, ce qui est désigné ici comme la Nuit, c'est à la fois la privation de la lumière et l'aptitude à recevoir l'influx des Lumières du *Malakût,* Donc la venue de l'Imâm, la venue de celui qui est la source même de ces Lumières, la mine des secrets d'une *walâyat* cosmique, doit nécessairement advenir dans la nuit de cette aptitude de la Matière qui est dans l'attente

de sa Lumière. Pourquoi ici au « premier tiers de la nuit »? C'est que cette Nuit qui est l'aptitude de l'organisme subtil de l'homme *(isti'dâd al-latîfat al-insânîya)* est divisée en trois tiers correspondant aux trois degrés du *malakût* de l'homme : le premier tiers est la part du végétal dans l'homme, le second tiers est la part du vivant animé, le troisième tiers est la part de la nature pensante *(vis intellectiva, qowwat 'aqlîya).* « C'est pourquoi, recommande Qâzî Sa'îd, assume avec vigilance les stipulations de la liturgie du dernier tiers, car ce dernier tiers de la nuit est proche du jour où le soleil de la Vraie Réalité se lève à l'horizon humain. »

Quant au cheval noir qui se présente à l'Imâm au début du second tiers de la Nuit, c'est la réalité métaphysique de lumière, l'Idée *(haqîqat nûrîya)* de l'Espèce du vivant *(nu' al-hayawân,* l' « animal ») ; il apparaît de couleur noire (lumière noire), parce que la Source de la Vie se trouve dans les ténèbres; sa venue près de l'arbre indique que cet arbre est implanté dans la vie animée et que celui qui le gouverne est le seigneur de la vie. L'être humain est une « plante animée » (un « végétal-animal ») céleste *(nàbât samâwî hayawânî).* La perfection qui émane de l'Imâm sur cette plante a donc pour intermédiaire l'Idée, la réalité métaphysique de la vie animée *(bi-tawassot al-haqîqat al-hayawânîya).* Ainsi les trois natures de l'homme (végétative, animée, pensante) sont récapitulées dans un motif iconographique unique : un cavalier dressé sur une monture noire à l'ombre d'un grand arbre verdoyant. L'Imâm, en chevauchant cette monture, après avoir donné liturgiquement ses soins à la plante *malakûtî,* s'occupe d'éduquer le vivant animé. Et notre commentateur récapitule ainsi : « La première étape est l'homme physique *(insân tahî'î)* lequel est la plante du *malakût (nabât malakûtî).* La seconde étape est l'homme psychique *(insân nafsî),* lequel est le vivant du *malakût (hayawân malakûtî).* La troisième est l'homme intellectif *(insân 'aqlî),* lequel est l'homme divin *(insân ilâhî).* Les mots "je ne le reverrai pas jusqu'à son heure" veulent dire : jusqu'au moment déterminé de chaque nuit, c'est-à-dire le premier tiers. La venue de l'Imâm auprès du végétal humain à l'état subtil du *Malakût* dure chaque nuit jusqu'à la fin du premier tiers, jusqu'à ce qu'elle s'interrompe pendant quarante nuits. » Et ici comme précédemment, l'Imâm étend sa main sur l'arbre, « et voici que l'arbre reverdit et se couvrit de feuilles. Nous nous assîmes à son ombre. Sa verdure était resplendissante » (§ 19).

Ici même, nous pouvons comprendre peut-être le secret rendez-vous de l'Ange de la race humaine avec le mystérieux prophète Khezr (Khadir), doublure ou compagnon du prophète

Élie, initiateur de ceux qui n'ont pas eu de maître humain et que l'on rencontre toujours dans les parages de la Source de la Vie. Les compagnons de l'Imâm s'inquiètent et s'informent, eux aussi, du sens de ce rendez-vous (§ 20). Je ne puis retenir ici que l'un des aspects dégagés par notre commentateur. Dans le système avicennien, la dernière Intelligence de la hiérarchie chérubinique reçoit l'influx des Intelligences qui lui sont supérieures, et par son intermédiaire cet influx est communiqué aux âmes humaines. Ici l'Ange qui gouverne la montagne de *Qâf* qui est le *malakût* de l'homme, l'Ange de la race humaine qui est la Forme humaine du Logos divin pour le monde de l'homme, reçoit la lumière et l'influx spirituel de celui qui est l'Imâm-Logos des mondes, le vicaire de Dieu *(Khalîfat Allah),* suzerain de tous les seigneurs ou Anges des espèces (cf. ἀρχὴ τῶν ἀγγελῶν chez Philon). L'influx' que cet Ange reçoit, déborde de lui; il lui faut le transmettre à la source à partir de laquelle cet influx se ramifiera dans tout le domaine compris dans l'enceinte de son royaume. Pour cet Ange, c'est cela s'établir sur son Trône, et c'est ce que signifie son rendez-vous avec Khezr.

Une brève analyse de Qâzî Sa'îd nous le fait comprendre. Le *malakût* entoure le *molk,* parce que c'est la substance spirituelle qui entoure la substance corporelle, non point l'inverse. C'est pourquoi l'exode hors du monde corporel à la trace des vestiges de l'âme, est toujours décrit comme un voyage ou une descente dans la région des ténèbres, c'est-à-dire à travers la densité du monde matériel jusqu'au point de sortie sur le *Malakût* et la *visio smaragdina.* Une première manifestation du vestige de l'âme est comme l'humidité que rencontre celui qui creuse un puits. Une seconde manifestation, c'est lorsque l'on a atteint jusqu'à l'eau. Là même un premier degré est la vision de l'eau; puis il y a « le contact de l'eau avec les membres, jusqu'au cas de celui qui plonge dans l'eau, s'y immerge totalement, de sorte que le poisson qui est son corps disparaît dans cette eau. C'est comme s'il était devenu cette eau elle-même. Celui-là alors est bien arrivé jusqu'à la Source de la Vie ». Et tel fut le cas exemplaire du prophète Khezr. « Il jeta le poisson de son corps dans la Source de la Vie, c'est-à-dire dans l'océan du monde des Esprits, si bien que son poisson disparut (allusion au verset qorânique 18:60), que son corps fut effacé, absorbé dans l'Esprit; ce fut un *corps devenu spirituel,* tandis que les autres individus sont des Esprits devenus corporels. » Et c'est pourquoi Khezr est le Trône de l'Ange de l'humanité (de la *Kalima* ou Logos divin préposé à l'espèce humaine), puisque c'est de par Khezr que la vie du *Malakût* se maintient et se propage dans le royaume

de cet Ange, c'est-à-dire par tous ceux à qui l'exemple de Khezr enseigne comment parvenir à la Source de la Vie (comment, du § 17). Voilà un des premiers secrets de la montagne de *Qâf.*

II. *Intermezzo.* — Ici se place une sorte d'intermède : une question est posée par les compagnons de l'Imâm, une question qui devait venir spontanément à l'esprit d'un gnostique shî'ite. Leur extraordinaire voyage leur permet de contempler l'Imâm en sa réalité métaphysique du *Malàkût,* transfiguré en la pure lumière théophanique d'une *caro spiritualis ;* ils apprennent qu'il fut dès toujours et est toujours là dans le *Malakût.* Quel rapport y a-t-il entre cette personne divine de l'Imâm (son *lâhût)* au niveau des mondes suprasensibles, donc son ésotérique, et l'apparence purement exotérique qu'ils avaient contemplée jusque-là dans l'humanité terrestre et historique de l'Imâm ? Cette question du rapport entre le *lâhût* et le *nâsût* de l'Imâm correspond, terme pour terme, au rapport, en christologie, entre le Logos Christos éternellement préexistant et l'homme de chair Jésus de Nazareth, brièvement apparu entre deux dates de l'histoire. Ici les compagnons demandent à l'Imâm : « N'étais-tu pas avec nous dans ta demeure ? Alors à quel moment étais-tu donc dans la montagne de *Qâf?* Et l'Imâm de répondre : Fermez les yeux. Nous fermâmes les yeux. Puis il nous dit : Ouvrez-les. Nous les ouvrîmes. Et voici que nous étions à Médine[109], et personne ne s'apercevait de nous (c'est-à-dire ne s'apercevait de notre arrivée du *Malakût).* Voici donc que nous sommes à Médine, dit l'Imâm, sans que personne ne s'avise de nous. Eh bien, c'est de la même manière que je suis en la montagne de *Qâf,* sans qu'aucun d'entre vous ne s'aperçoive de moi (c'est-à-dire ne s'aperçoive que je suis en la montagne de *Qâf).* J'en atteste Dieu! Ce que je possède du *Malakût,* si vous le voyiez de vos propres yeux, vous vous écrieriez : *Anta anta* (tu es le sujet absolu, toi-même te suffis à être toi-même), alors que je suis un serviteur de Dieu, une créature d'entre les créatures. Je suis quelqu'un qui mange et qui s'abreuve »[200] (§ 21).

199. Les textes hésitent. Les *lemmata* portent « La Mekke ». Le commentaire de Qâzî Sa'îd porte « Médine ». En accord avec le prologue, nous avons toujours maintenu la leçon « Médine ».

200. Il y a là comme un rappel du thème d'un célèbre poème attribué au mystique al-Hallâj : « Gloire à celui dont l'humanité a manifesté le mystère de la gloire de sa divinité radieuse [...] sous la forme de quelqu'un qui mange et qui boit » (Hallâj, *Diwân,* trad. L. Massignon [Documents spirituels, 10], Paris 1955, pp. 39-40). Point n'est besoin de supposer un sous-entendu chrétien dans ces vers d'al-Hallâj, où un théosophe shî'ite reconnaît d'emblée le thème fondamental de l'imâmologie. Comparer encore sur ce point un extraordinaire entretien entre le *lâhût* (nature divine) et le *nâsût* (nature humaine) de l'Imâm, dans le *hadîth* « *Hal-ra'ita rajolan ?* » dont nous avons pu découvrir six commentaires shî'ites duodécimains, cf. *Annuaire* 1969-1970, pp. 233 ss.

Déjà nous avons ici un rappel que, si haut que la théosophie shî'ite exalte le rang de l'Imâm-Logos, elle reste toujours dans les limites qu'observa ailleurs la christologie d'Arius : le Logos est la première et la plus haute des *créatures.* Mais avant d'expliquer l'affirmation de l'Imâm qui clôt cet intermède, notre commentateur s'attache à élucider la question posée par les compagnons : « Nous étions avec toi à Médine. Nous savions tout ce qui te concernait. Nous te voyions avec nous dans la mosquée et ailleurs. Nous ne voyons pas à quel moment tu aurais pu aller dans la montagne de *Qâf.* » En réponse, l'Imâm leur prescrit de fermer puis d'ouvrir les yeux. Ils se voient alors à Médine, que corporellement ils n'avaient pas quittée, mais ils ne s'y voient plus tout à fait comme ils s'y voyaient avant, car ils saisissent que, tout en étant à Médine, ils sont dans la montagne de *Qâf,* et que personne autour d'eux ne s'en aperçoit. Que les compagnons comprennent : de par la lumière de la *walâyat* et leur parfaite réceptivité, ils sont devenus des hommes du *Malakût,* des « personnes de lumière ». Et Qâzî Sa'îd rappelle ici à son lecteur les prémisses de sa métaphysique : à leurs niveaux respectifs, mouvement, temps et espace se correspondent comme correspondent entre elles les limites des mondes. Plus l'espace est subtil, plus le mouvement et le temps sont subtils. Le corps *malakûtî* est d'une subtilité et d'une luminescence parfaite; il n'y a ni rideau ni barrière qui puissent lui voiler quelque chose ; ni terre ni ciel ne lui font obstacle. Tel est le cas des Anges, quand ils descendent sur les prophètes. Les personnes du *Malakût (ashkhâs malakûtîya)* ne sont point asservies à être en un lieu de l'espace sensible plutôt qu'en un autre; la totalité des lieux est pour elle égale et à égalité. De même en est-il du temps du *Malakût,* du mouvement dans le *Malakût ;* leur subtilité est telle que les temps et les mouvements qu'il y a « chez nous » s'involuent si bien qu'un simple fragment du temps et du mouvement du *Malakût* équivaut à des mois et à des années du temps de notre monde à nous. En temps du *Malakût,* la distance du IX[e] Ciel jusqu'au centre de la Terre ne représente qu'un clin d'œil.

Quel est alors le sens ésotérique de l'injonction prescrivant aux compagnons de fermer, puis d'ouvrir les yeux? Fermer les yeux, explique Qâzî Sa'îd, c'est ici les fermer à leur présence

en la montagne de *Qâf* dont ils sont en train de contempler les merveilles. C'est que, lorsque l'âme est tournée vers quelque chose, sa contemplation l'en empêche de contempler quelque chose d'autre, tant que cette contemplation est au niveau du cœur. Il est en effet dans la nature foncière de l'âme que, lorsqu'elle se tourne vers quelque chose, elle devient cette chose même, si sa tension vers cette chose répond à un ardent désir essentiel, c'est-à-dire à un désir fondé dans sa nature même. Quant à l'acte d'ouvrir les yeux, il fait ici allusion au retour des compagnons à leur moi de lumière, *(ilâ dhawâtî-him al-nûrîya)* à la manière de contempler les choses par la vision intérieure, les yeux *malakûtî.* « Alors, de même que pour le regard *malakûtî* la prééternité et la postéternité *(azal wa abad)* se tiennent embrassées l'une l'autre dans un *nunc* (maintenant) perpétuel, de même chez ceux qui possèdent ce regard les orients et les occidents se rejoignent et se conjoignent les uns les autres. » C'est pourquoi, pour ceux qui possèdent ce regard, la circumambulation dans la montagne de *Qâf* n'exclut nullement qu'ils soient en même temps à Médine; en un éclair ils saisissent qu'ils sont à Médine, mais d'une manière différente des gens qui, autour d'eux, ne peuvent pas s'apercevoir que eux, les compagnons de i'ïmâm, sont dans la montagne de *Qâf.* « O mon ami f écrit Qâzî Sa'îd, si tu regardes par ce regard, voici que la plupart des choses que de prime abord tu jugeais impossibles, tu les vois maintenant réfléchissant leur réalité les unes sur les autres dans cette perspective, comme si elles étaient *à la fois un aspect extérieur et un état intérieur à toi-même...* Ce sont là des choses dont nous te confions !e dépôt; ne les révèle qu'à ceux qui sont capables de comprendre. »

Et de ce dépôt confié fait partie le paradoxe de l'imâmologie s'affirmant dans la déclaration de l'Imâm : si vous pouviez voir de vos yeux ce que je possède du *Malakût,* vous feriez de moi l'égal de Dieu, alors que je ne suis qu'une créature. Ce qu'exprime la formule où le pronom personnel est donné en prédicat à lui-même (à la seconde personne *anta anta),* est l'état du sujet absolu; le sujet totalement identique à son prédicat n'a en effet besoin de rien d'autre que lui-même pour être ce qu'il est ; il ne recèle aucune négativité ni déficience [201]. Or, Qâzî Sa'îd cite une des invocations composés par le IVe Imâm (une des *ad'iyat al-sajjâdîya)* : « O mon Dieu ! comment t'invoquerai-je, pour autant que moi-même me suffis à être moi-

201. Qâzî Sa'îd déclare ici avoir spécialement étudie cette question dans sa *Risâlat al-fawâ'id al-rizâwîya,* c'est-à-dire dans le second traité de son *Kitâb al-arba'iniyât.*

même *(anâ anâ)?* Et comment m'empêcherai-je d'espérer en toi, alors que toi-même te suffis à être toi-même *(anta anta) ?* » Cela veut dire que mon égoïté propre *(anâ'îyatî),* ayant le sentiment d'avoir de par soi-même de quoi être soi-même, ne peut coexister avec une recherche de toi, une invocation qui s'adresse à toi. Et c'est pourquoi nous entendons l'Imâm se dénier à lui-même cette égoïté. Là même se résout le dilemme dans lequel les théologiens littéralistes ont tendu parfois à emprisonner l'imâmologie des théosophes; la métaphysique de l'être, chez ces derniers, ne se donne pas l'*être* comme déjà *étant* (cf. *supra* § 2); elle en considère l'éclosion primordiale immotivée comme une mise de l'être à l'impératif. Le problème de la philosophie première ne se pose pas pour elle en termes d'être *(esse)* ou d'étant *(ens),* mais en terme d'impératif : *Esto !* Dès lors il n'y a plus à se demander si l'Imâm agit ou non comme un *étant* démiurgique à qui aurait été « délégué » le pouvoir divin *(tafwîd),* car la Volonté primordiale autocréatrice met éternellement l'être à l'impératif, et l'Imâm-Logos *est* lui-même cet impératif, cet *Esto,* à tous les degrés de sa manifestation. Simultanéité du *lâhût* et du *nâsût* ne se poseront donc pas ici en termes d'union hypostatique.

L'intermède est donc bref, mais il nous permet de saisir en un éclair comment l'initiation au *Malakût* est *eo ipso* initiation au secret de l'imâmologie. Maintenant va continuer le voyage visionnaire de nos pèlerins sur le Nuage blanc; ils vont arriver, et ce sera le quatrième moment, au *Malakût* de la réalité vitale dans l'homme. C'est pourquoi l'épisode va encore présenter des détails analogues à ceux qui précèdent.

III. *Le prophète Sâlih.* — « Ensuite nous arrivâmes à un jardin d'entre les jardins du paradis. Et voici que nous nous trouvâmes devant un jeune homme *(shâbb)* qui faisait la Prière entre deux tombes. Alors nous demandâmes à l'Imâm : Qui est ce jeune homme ? — C'est mon frère Sâlih le prophète, nous dit-il, et ces deux tombes entre lesquelles il accomplit son service divin sont celles de ses parents. Lorsque Sâlih nous eut vus, il s'approcha de l'Imâm en versant des larmes. Nous lui dîmes : Pourquoi pleures-tu ? Il nous dit : l'Imâm passait près de moi chaque matin et s'asseyait avec moi. Mon service divin croissait en ferveur tandis que je le contemplais. Mais voici que sa venue s'est interrompue depuis quarante jours, et c'est ce qui m'accable de chagrin. Je ne puis retenir mes larmes d'ardent désir pour lui, car m'a frappé le malheur que vous voyez. Alors nous dîmes à I'ïmâm : Voilà bien le plus extraordinaire de ce que nous avons vu! Tu étais chaque jour avec nous, et cependant tu

venais chaque jour ici près de ce chevalier de l'âme *(fatâ)* ? » (§ 22).

L'emploi du mot *fatâ* que je viens de traduire par « chevalier de l'âme » est ici tout à fait caractéristique. Il relève d'une idéologie tendant à identifier la mission des prophètes à une mission de « chevalerie spirituelle », le combat des prophètes à un combat de chevaliers. Sâlih, mentionné à plusieurs reprises dans le Qorân, fut un *nabi* envoyé au peuple arabe des Thamûdites qui, bien entendu, récusèrent sa mission. La *fotowwat* (en persan *javânmardî)* désigne une juvénilité qui est celle de l'âme plutôt que celle de l'âge physique, et dont la vertu dominante est l'ardeur généreuse et désintéressée au service d'une cause, ici la cause divine. Son rôle en spiritualité islamique fut considérable; étroitement liée aux conceptions shî'ites, l'idée en détermine un style de vie que domine le principe du compagnonnage. L'équivalence avec notre terme de « chevalier » proposée déjà par d'autres, me semble être la meilleure façon de traduire ce que connote le terme[202].

Quant à l'explication du présent épisode par notre Qâzî Sa'îd Qommî, elle donne à grands traits ceci. L'Imâm fait voir maintenant aux compagnons le *malakût* de la réalité vitale, de la vie animée *(hayât hayawânîya, virtus animalis)* existant dans l'homme. Le « jardin du paradis » est ici le *malakût* de cette réalité vitale, renfermant arbres et fleurs « plantés dans la vie animée », créatures vivantes lancées dans le courant de la vie. Le jeune homme, le « chevalier », qui apparaît comme Sâlih le prophète, est la forme épiphanique *(mazhar)* du Logos divin ou Ange gouvernant le monde de la vie. Comme dans le cas de Khezr, Qâzî Sa'îd énonce, dans sa terminologie, que Sâlih est le trône du seigneur de l'Espèce vivante, la résidence à demeure du charisme qui en confère le gouvernement à ce Logos ou Verbe divin *(Kalima rabbânîya).* Parmi tous les Noms divins, certains ont le privilège d'être les Imâms de ces Noms. Chaque prophète fut la forme épiphanique de l'un des Imâms des Noms divins, jusqu'à la venue du dernier Prophète qui en récapitule la totalité. Sâlih fut la forme épiphanique des Noms et Verbes divins relatifs à la vie, et dont l'Ange qui en assume la charge est Séraphiel. C'est pourquoi Sâlih typifie ici la forme sous laquelle se montre la vie animée dans l'être humain, et c'est pourquoi les compagnons, avec leur regard *malakûtî,* le voient ici vivant, à la différence de ce qu'il en sera pour Salomon dans l'épisode suivant où, s'agissant de la vie proprement spirituelle, celle-ci est une résurrection opérée par l'Imâm-Logos.

202. Sur *fotowwat* et « chevalerie spirituelle », voir *infra* liv. VII, chap. III, 2.

Maintenant, qu'est-ce que les deux tombes que Sâlih est en train de creuser et entre lesquelles il accomplit son service divin, sa liturgie personnelle ? « Tombes de ses parents », nous est-il dit, ce qui signifie les deux niveaux du monde végétal et du monde animal. « Au niveau de la réalité humaine les deux mondes sont en effet ensevelis, car, tant que l'homme n'est pas mort à ces deux degrés de l'être, il n'est pas encore arrivé à la limite de la réalité humaine, de même que, tant qu'il n'est pas mort au niveau de la réalité humaine, il n'a pas encore atteint au niveau de la surhumanité *(fawqânîya)* ». On peut également penser, remarque Qâzî Sa'îd, que ces deux tombes représentent les deux morts entre lesquelles s'encadre l'aventure humaine en ce monde-ci : mort à l'autre monde, lors de la descente en ce monde-ci; mort à ce monde, lors de *l'exitus* qui est retour à cet autre monde. Reste enfin le passage de l'Imâm auprès de Sâlih à l'heure du matin. Les pleurs que verse Sâlih correspondent à la chute des feuilles qui, dans les épisodes précédents, et pour les mêmes raisons mystiques, tombaient de l'arbre en train de se dessécher. Il suffit de se rappeler ici le sens des trois tiers de la Nuit qui nous a été indiqué précédemment. Deux tiers sont déjà passés — Sâlih est en train de les ensevelir — celui du végétal et celui de la *virtus animalis.* Le dernier tiers est celui de l'être humain. Et ce dernier tiers de la Nuit de la matière annonce ici l'imminence d'un lever du soleil qui se lève non pas à l'Orient, comme il en est dans le cours physique de ce monde, mais d'un soleil qui *se lève à l'occident,* car il marque l'apparition du « jour de la Résurrection » qui est le « jour de l'Imâm ». Or, la résurrection c'est cela : le soleil se levant de l'occident, car à l'inverse de la chute en ce monde depuis l'orient qui est le monde spirituel, la résurrection est le retour de l'occident à *l'orient,* à *l'origine.*

Tel est ce que va signifier pour les compagnons le cinquième grand moment de leur voyage visionnaire, les menant au seuil où la réalité humaine tend à sa surhumanité spirituelle. Déjà leur rencontre avec le prophète Sâlih implique que pour eux le temps chronologique s'est involué. Maintenant, ils vont être dans le *Malakût* les contemporains de la résurrection de Salomon. Salmân le Pur poursuit ainsi son récit.

IV. *Le Sceau de Salomon.* — « Alors l'Imâm nous dit : Aimeriez-vous que je vous montre Salomon fils de David ? Nous dîmes : Certes! L'Imâm se leva et nous nous levâmes avec lui. Nous marchâmes jusqu'à ce que nous entrâmes dans un verger *(bostân),* tel que nous n'en avions jamais vu de pareil. Il y avait de tous les fruits, des courants d'eau vive, des oiseaux chanteurs. Lorsqu'ils eurent vu l'Imâm, les oiseaux se rassem-

blèrent en formant une ombrelle au-dessus de sa tête. Et nous voici devant un lit de repos. Sur ce lit de repos un jeune homme (un « chevalier »), gisant sur le dos. Il n'y avait pas de sceau (anneau) à son doigt. A son chevet, un serpent. A ses pieds, un autre serpent. Lorsque les deux serpents eurent vu l'Imâm, ils s'enroulèrent à ses pieds, leurs faces roulant dans la poussière du sol. Puis ils devinrent pareils à cette poussière » (§ 23).

Nous avons ici la description de l'état dans lequel les compagnons trouvent Salomon. Le paragraphe suivant nous montrera en action le mystère du Sceau de Salomon. Bien entendu, l'état dans lequel est trouvé Saîomon, les figures qui l'entourent dans le *Malakût,* tout cela est chargé de sens. Le verger dans lequel pénètrent les compagnons est le *malakût* de l'homme, et parce que la nature humaine récapitule les natures végétale et animale, la description du verger mentionne la variété des fruits et des oiseaux. Les fruits, ce sont toutes les connaissances théosophiques que les mystiques cueillent à l'arbre « qui n'est ni de l'orient ni de l'occident » (Qorân 24 : 35). Les oiseaux, ce sont les âmes « hiératiques » (ce mot entendu au sens néoplatonicien) prenant leur essor dans l'espace du monde spirituel et du *malakût* de l'homme. « Elles chantent par toutes les variétés de leurs connaissances et de leurs perfections mystiques; elles appellent les nostalgiques aux douceurs de la demeure de la familiarité; elles inspirent aux pèlerins l'ardent désir d'accéder aux enceintes des mondes suprasensibles. »

En cette station mystique à laquelle les compagnons sont arrivés grâce à l'influx spirituel de l'Imâm, et que Qâzî Sa'îd désigne comme le « Lotus de la limite » (Qorân 53 : 14), ce que l'Imâm leur fait voir, c'est le Trône du *malakût* de l'homme en la personne du prophète Salomon. Parce que lui fut donné « un pouvoir qui n'appartint à personne après lui », Salomon est l'épiphanie de la fonction khalifale de l'homme, c'est-à-dire de l'investiture de l'homme comme vicaire de Dieu sur sa Terre et c'est pourquoi furent soumis à Salomon les génies et les hommes, les oiseaux et les bêtes, les vents et les montagnes. Nul depuis Gayomarth, l'homme primordial de l'anthropogonie iranienne, n'en fut investi pareillement, puisque même celui qui fut le Sceau des prophètes choisit d'être non pas un roi-prophète mais un prophète-serviteur, la plénitude de la fonction khalifale ne devant être impartie qu'à son dernier successeur, le dernier Imâm qui est l'Imâm de la résurrection *(Qâ'im al-Qiyâmat).* Comment se fait-il, cependant, que les compagnons rencontrent Salomon comme un jeune homme gisant sur un lit de repos, et comme destitué de sa souveraineté, parce que le Sceau mystérieux qui en est la source, n'est pas à son doigt ?

Ce Sceau, les compagnons ont constaté dès le début de leur voyage sur le Nuage blanc, au moment où l'Imâm leur apparut transfiguré en sa réalité célestielle théophanique, qu'il était en la possession de l'Imâm. C'est que l'Imâm est le Sceau de la *walâyat* absolue, c'est-à-dire de l'ésotérique de tous les prophètes et de tous les messages prophétiques ; c'est donc lui, en sa suzeraineté cosmique, qui confère la mystérieuse puissance du Sceau à qui Dieu le veut. De même qu'en son absence le grand arbre au sommet de la montagne apparaissait désséché, et que Sâlih enterrait ses parents en versant des larmes, de même ici Salomon, en l'absence de l'Imâm, apparaît comme destitué de la vie et de la puissance.

Quant à ce que manifestent les deux serpents qui sont au chevet et aux pieds de Salomon, il y a ceci. Le premier est l'amour de ce monde, car cet amour est la « tête » de toutes les erreurs. L'autre est le serpent de l'ambition mondaine. « Certes, écrit notre commentateur, il y a là l'indication que le pouvoir terrestre est inséparable de ces deux serpents, et c'est pourquoi l'amour du pouvoir et l'ambition politique font périr tant et tant d'hommes. » Mais la disposition des figures montre que ni les deux serpents ni leurs vestiges ne pénètrent en Saîomon le prophète de Dieu, et à l'apparition de l'Imâm, c'est-à-dire au moment où se manifeste celui qui est la source et le pôle de toute vie terrestre, voici que les deux serpents tombent en poussière. Sous l'irruption de l'influx spirituel, les fausses apparences de ce monde-ci sont volatilisées. Alors Salmân le Pur poursuivant son récit, nous montre comment se dévoile aux compagnons le mystère du Sceau.

« Nous dîmes à l'Imâm : Est-ce bien Salomon fils de David qui est là ? — Oui, dit l'Imâm, et voilà son Sceau. Alors l'Imâm retira le Sceau qu'il avait à son doigt et le passa au doigt de Salomon, puis il lui dit : Lève-toi, ô Salomon! de par la puissance de Celui qui ressuscite les morts, le Dieu tel qu'il n'y a pas de Dieu hormis lui, l'Éternel, le Vivant et Victorieux, seigneur de mes premiers pères ». Alors Salomon se dressa et « nous l'entendîmes prononcer la triple attestation de l'Unique, du missionnement du Prophète et de la *walâyat* de l'Imâm », triple attestation que Salomon achève en s'adressant ainsi à l'Imâm : « Je demande à Dieu mon seigneur d'être au nombre de tes shî'ites, car faute de cela je ne possède rien, je n'ai aucune puissance » (§ 24).

Le mystère du Sceau implique donc la réinvolution du temps, puisque dès avant la manifestation de l'Imâm dans l'ordre chronologique, les anciens prophètes, antérieurs à la mission mohammadienne, tiennent de lui le Sceau de leur investiture.

Ou plutôt, ce qui dans la perspective de notre temps chronologique nous apparaît comme une réversibilité du temps, n'est en fait que îa temporalité du « temps absolument subtil », correspondant non plus à l'histoire terrestre de l'Imâm, mais à sa personne théophanique dans la réalité suprasensible du *Malakût.* C'est l'Imâm en sa réalité *malakûtî* qui est le possesseur du Sceau. Lorsqu'il met ce Sceau au doigt de Salomon, alors Salomon devient un vivant au *Malakût* de l'homme. Dans le temps chronologique, Salomon est mort depuis des siècles. Dans le temps du *Malakût,* Salomon est d'ores et déjà ressuscité, et les compagnons de l'Imâm sont les témoins et les contemporains de cette résurrection. Qâzî Sa'îd insiste : l'Imâm, comme tant de *hadîth* l'annoncent, est la Main de Dieu, ce qui veut dire que ce n'est pas lui-même qui ordonne, mais il *est* lui-même l'Impératif résurrecteur qui est Parole divine. De même en tant que pôle de la foi, il est simultanément la Face que le Dieu caché montre à l'homme et la Face que l'homme croyant montre à Dieu, et partant, il est la Face impérissable de chaque être. Et c'est bien aussi ce que donnent à entendre les derniers mots de Salomon : « Que Dieu me mette au nombre de tes shî'ites, sinon je n'ai aucune puissance ». La puissance de Salomon est donc un vestige de la suzeraineté cosmique de l'Imân, et la détention de ce vestige ressortit *eo ipso* à la profession de foi shî'ite *(tashayyo').* Pour autant, celle-ci rattache celui qui l'énonce avec son cœur à l'Imâm, à la *walayât* des Imâms de la « Famille du Manteau » *(âl-al-abâ),* c'est-à-dire au plérôme des douze Imâms du shî'isme duodécimain dont la lignée s'origine aux personnages que le Prophète mit à l'abri de son manteau, lors de la fameuse proposition d'ordalie, adressée aux chrétiens de Najrân. « C'est pourquoi, conclut Qâzî Sa'îd, le shî'ite au sens vrai est celui qui connaît l'Imâm par la gnose de lumière *(ma'rifat nûrânîyâ).* Quiconque le connaît d'une autre manière est peut-être un client, ce n'est pas un shî'ite au sens vrai *(shî'î haqîqî)* ». Notre récit du Nuage blanc nous apparaît ainsi de plus en plus comme un récit d'initiation au secret de la gnose shî'ite qui est l'imâmologie même, c'est-à-dire l'Imâm comme épiphanie de l'Homme intégral *(Insân kâmil).* C'est ce que va nous confirmer la pénétration progressive de nos voyageurs dans la montagne de *Qâf;* de la multitude des mondes qu'ils vont entrevoir, s'élèvera un psaume triomphal de l'Imâm proclamant que le Nom manifesté dans chaque manifestation de l'être est une épiphanie de l'Imâm-Logos.

V. *La multitude des mondes.* — Salmân le Pur poursuit son récit : « Nous nous disposâmes alors à faire le tour de la montagne de *Qâf.* J'interrogeai l'Imâm : Qu'y a-t-il au-delà de la montagne de *Qâf* ? Il me dit : Au-delà il y a quarante mondes; chaque monde équivaut à quarante fois ce monde-ci. Alors nous demandâmes : Comment en as-tu connaissance ? L'Imâm nous dit : De la même manière que je connais ce monde-ci et ce qu'il contient, et que je connais les voies des Cieux et des Terres » (§ 25).

Bien entendu, une telle déclaration appelle de la part de notre commentateur une brève exploration, un bref rappel plutôt, de quelques-unes des données cosmogoniques et cosmologiques que mentionnent les traditions shî'ites; toutes concernent des univers ontologiquement antérieurs au nôtre, univers du suprasensible dont le chiffre a toujours une signification symbolique. En tête vient naturellement le rappel de la tradition remontant au Xe Imâm, 'Alî-Naqî, parlant de la ceinture de verte émeraude qui entoure notre monde. Elle est le Voile au-delà duquel s'étagent les soixante-dix mille univers du *Malakût* [203]. La couleur verte est toujours motivée par la situation intermédiaire entre le monde des choses corporelles (marqué par la couleur noire ou bleue-noire) et le monde des Intelligences séparées (marqué par la couleur jaune). Ici Qâzî Sa'îd fait longuement allusion à cet univers dont un long *hadîth* du VIe Imâm, Ja'far al-Sâdiq, ainsi que la systématisation ontologique qu'en a instaurée Sohrawardî, nous font connaître les noms des mystérieuses cités : Jâbalqâ, à l'orient; Jâbarsâ, à l'occident; Hûrqalyâ, qui en est le pôle [204]. Le commentateur réfère également à un chapitre d'Ibn 'Arabî qui contient peut-être la plus belle et à la fois la plus rigoureuse des descriptions du *mundus imaginalis* [205]. Ces mondes sont ceux d'une matière à l'état subtil et à l'état de lumière *(mâddat latîfa nûrâniya).* De par elle-même cette matière subtile lumineuse n'implique aucune mesure qui lui soit propre; elle est réceptivité pure à l'égard de toute dimension, grande ou petite, qui puisse être réalisée en fait.

Mais voici que dans son inventaire d'un certain nombre de données cosmologiques traditionnelles, notre commentateur insère un *excursus* sur le thème des *douze* mondes de lumière, lequel n'est qu'un autre aspect du célèbre *hadîth* des douze Voiles de lumière désignant les douze Imâms. Ce que nous retrouvons ici, c'est l'entretien entre le Ve Imâm, Mohammad

203. Qâzî Sa'îd commente longuement ce *hadîth* du Xe Imâm, transmis par Saffâr, dans le livre III de son commentaire du *Kitâb al-Tawhîd* de Shaykh Sadûq, chap. XXXVIII, 2e *hadîth.*

204. Voir la traduction du *hadîth* de l'Imâm Ja'far dans notre ouvrage *Terre céleste...* pp. 387 ss., et en général l'ensemble des textes traduits dans la 2e partie du même ouvrage.

205. Voir la traduction de ce texte d'Ibn 'Arabî, *ibid.,* pp. 215 ss.

Bâqir, et son disciple Jâbir ibn 'Abdallah, auquel nous nous sommes déjà référé ci-dessus (§ 2, p. 147). Dans cette partie de l'entretien, l'Imâm révèle à son disciple le *malakût* des Terres qui ne fut point montré à Abraham. Je voudrais insister brièvement sur cet *excursus,* car d'une part nous y trouvons un nouvel exemple du changement rituel de vêtement, annonçant, comme dans le rituel de certaines religions à mystère, le passage d'un monde à un autre; d'autre part, nous y trouvons, comme dans notre récit du Nuage blanc, un exemple de ce que signifie l'acte de fermer ou d'ouvrir les yeux; enfin nous y trouvons également une allusion à la Source de la Vie, et dans son ensemble le thème des douze univers offre ici une réminiscence frappante des antiques théologies de l'*Aiôn* aux douze millénaires.

Voici la traduction du récit de jâbir [205]. « Je demandai à l'Imâm comment comprendre ce verset qorânique : Nous fîmes voir à Abraham le *malakût* des Cieux et de la Terre » (6 : 75). Je tenais la tête baissée vers le sol. L'Imâm éleva la main et me dit : Lève la tête. Je levai la tête. Je regardai le plafond, et voici qu'il s'était ouvert, si bien que mon regard atteignait un orifice d'une lumière si intense que j'en étais ébloui. L'Imâm me dit : C'est de cette manière qu'Abraham vit le *malakût* des Cieux et de la Terre. Puis il me dit : Regarde vers le sol. Je regardai vers le sol. Puis il me dit : Lève la tête. Je levai la tête. Et voici que le plafond était là de nouveau. Ensuite l'Imâm me prit par la main. Nous sortîmes de la maison où nous étions et nous entrâmes dans une autre maison. Là même l'Imâm enleva la robe qu'il portait et en revêtit une autre. Puis il me dit : Baisse les yeux. Je baissai les yeux. N'ouvre pas les yeux, me recommanda l'Imâm. Il laissa passer une heure, puis il me dit : Sais-tu où tu es ? — Non, je ne sais pas. — Tu es dans la Ténèbre qu'a parcourue Alexandre. Alors je lui dis : Que je sois ta rançon ! Me permets-tu maintenant d'ouvrir les yeux? — Ouvre-les, tu ne verras rien. De fait, j'ouvris les yeux et voici que j'étais dans une Ténèbre où je ne distinguais pas même l'emplacement de mes pieds. Puis l'Imâm fit quelques pas et s'arrêta. Il me dit : Sais-tu où tu es maintenant ? — Non, dis-je. — Tu fais halte au bord de la Source de la Vie à laquelle s'est abreuvé Khezr. Bois de cette eau. Je bus, moi aussi. Puis nous sortîmes du monde où nous étions, vers un autre monde. Nous y prîmes un chemin, et nous contemplions des choses qui ressemblaient par leurs formes à celles de notre monde à nous, quant à ses plantes, ses demeures et ses habitants. Ensuite nous sortîmes vers un

205. Ce *hadîth* de Jâbir 'Abdallah est enregistré dans les *Basâ'ir al-darajât* de Saffâr.

troisième monde, dont l'aspect ressemblait au premier et au second. Peu à peu nous arrivâmes à un cinquième monde. L'Imâm me dit : Tout ceci est le *malakût* de la Terre qu'Abraham n'a pas vu; il n'a vu que le *malakût* des Cieux. Ce sont *douze* univers ayant l'aspect que tu vois. Chaque fois que le temps d'un Imâm d'entre nous, les douze, est accompli dans le temps d'ici-bas, il habite l'un de ces douze mondes, jusqu'à ce que le dernier d'entre nous, le *Qâ'im* (le XIIe Imâm, le Résurrecteur) soit dans notre univers que nous habitons avec lui. Puis l'Imâm me dit : Ferme les yeux. Je fermai les yeux. Il me prit alors par la main, et voici : nous étions dans la maison d'où nous étions partis. Alors l'Imâm enleva sa robe, et revêtit la robe qu'il portait tout d'abord. Nous revînmes alors à notre premier lieu de réunion. Je lui dis : Que je sois ta rançon! Combien de temps s'est-il passé? L'Imâm me dit : Trois heures. »

L'extrême intérêt de ce texte est de nous attester un autre cas de pénétration réelle dans le *Malakût,* semblable en tout point, à ce que rapporte notre récit du Nuage blanc. Il y aurait, certes, beaucoup à dire sur le processus et les phases de l'expérience vécue. Mais l'essentiel à dégager ici apparaît dans le lien organique, marqué par la *dodécade,* entre notre monde et le *Malakût,* entre le temps de notre monde et le temps du *Malakût.* Car ces douze univers, ce sont eux déjà que nous présentait le *hadîth* des « Douze Voiles de lumière » *(supra* p. 148), avec cette différence que ce dernier nous les présentait dans l'ordre de leur genèse. Il nous y était dit qu'en même temps que la « Lumière mohammadienne » *(Nûr mohammadî)* primordialement créée par la Volonté autocréatrice, ou bien que de cette Lumière même, furent créés *douze Voiles de lumière.* Ces douze Voiles de lumière typifient les univers respectifs des douze Imams, en même temps qu'ils sont également symbolisés comme douze millénaires. La Lumière mohammadienne séjourne dans chacun de ces Voiles au cours de la descente qui la rapproche de son épiphanie au monde terrestre en la personne du Sceau des prophètes [207]. Elle séjourne douze millénaires dans le premier Voile, onze millénaires dans le second, ainsi de suite. De millénaire en millénaire elle parcourt l'*espace* du *Malakût* qui la rapproche du temps de son épiphanie terrestre (l'espace est devenu du temps). Inversement, les douze univers que l'Imâm montre à Jâbir, mais cette fois dans l'ordre du retour, sont les degrés de la réascension de cette Lumière, d'Imâm en Imâm,

207. Pour le *hadîth* des « Douze Voiles de lumière », cf. les références données *supra* p. 145, n. 180. Comme exemplification des théologies de l'*Aiôn,* ce *hadîth* est au fondement de l' « historiosophie », dont le concept est tout autre que celui de nos « philosophies de l'histoire ».

jusqu'au « lieu » de son origine (le temps redevient espace). De millénaire en millénaire se reproduit la réinvolution du temps de sa descente, réinvolution qui reconduit cette Lumière à la totalité simultanée du plérôme des Quatorze Immaculés. C'est l'idée de ces douze millénaires qui apparaît comme la réminiscence, en théosophie shî'ite, des théologies irano-hellénistiques de l'*Aiôn.*

Avec Qâzî Sa'îd nous comprenons d'emblée que la Source de la Vie se trouve dans îe premier monde du *Malakût,* le premier des douze mondes où ils pénètrent, parce que cette Source de la Vie est la *zoalâyat* du I[er] Imâm, et que c'est par la gnose de cette *walâyat* qu'est produite en acte la vie éternelle. Cependant remarquons bien que le V[e] Imâm, Mohammad Bâqir, ne fait pénétrer Jâbir que dans *cinq* de ces univers imâmiques. La raison en est simple. Un humain terrestre ne peut pénétrer dans le *Malakût* qu'à partir de la forme qui est la manifestation de ce *Malakût* dans notre monde visible. Or, lorsque Jâbir a cet entretien avec le V[e] Imâm, cinq seulement des douze Imâms ont été manifestés en ce monde-ci. Jâbir ne peut pénétrer *en fait* que dans le *malakût* des mondes des cinq premiers Imâms. A plus forte raison encore, Abraham ne put-il pénétrer dans le *malakût* d'aucun des Douze. Et cela s'accorde très bien avec l'idée de l'expansion du temps, suivie de son invoîution, telle que la professe la métaphysique de Qâzî Sa'îd Qommî. Avec la brève et fugitive apparition du XII[e] Imâm a commencé d'être manifesté le *malakût* de l'Homme Parfait *(Anthrôpos teleios),* lequel est un univers complet renfermant le Trône *('arsh),* le firmament *(Korsî),* les Cieux et la Terre avec tout ce qu'il y a dans l'être. Mais îa manifestation plénière n'en adviendra en ce monde-ci qu'avec la parousie du XII[e] Imâm, le Résurrecteur; alors *eo ipso* sera achevée l'involution de notre temps chronologique dans le temps subtil du *Malakût,* parce que c'est seulement avec le XII[e] Imâm que la réalité humaine atteint la stature complète de l'Homme Intégral.

La fin de ce bref *excursus* nous ramène aux données cosmologiques rassemblées par notre commentateur, et notamment au chiffre de *quarante* mondes prononcé par l'Imâm, à ce moment du récit du Nuage blanc où nous sommes arrivés. Il ne peut être question pour nous de coordonner des indications aussi diverses. Il y a, par exemple, un *hadîth* dans lequel le même Jâbir rapporte avoir entendu le V[e] Imâm déclarer : « Au-delà de votre soleil que voici, il y a quarante soleils; d'un soleil à l'autre il y a quarante univers. Dans ces univers, il y a une multitude de créatures qui ignorent si Dieu a créé Adam ou s'il ne l'a pas créé. Au-delà de cette lune il y a quarante lunes;

d'une lune à l'autre il y a quarante mondes. Là encore, il y a des créatures multiples qui sont dans l'indifférence ou l'ignorance à l'égard du fait que Dieu ait créé Adam ou ne l'ait pas créé. » Bref, les données concernant ces univers préadamiques sont innombrables; il y aurait besoin d'une longue recherche pour les rassembler et les systématiser. Nous pouvons cependant relever dès maintenant un trait commun à toutes ces données, en particulier à celles qui, d'une manière ou d'une autre, proposent le chiffre de quarante. Elles nous signifient que notre monde adamique, le monde de l'homme tel que nous le connaissons, ne résulte pas de ce qui de nos jours s'appelle évolution (une évolution dont la science prétend même chiffrer les millions d'années nécessaires pour passer de l'être monocellulaire à l'être humain!). Selon nos penseurs, notre monde adamique, notre anthropologie, résulte d'une descente de monde en monde, chacun de ces mondes étant encore au-delà de la montagne de *Qâf,* c'est-à-dire au-delà de l'univers physique que perçoivent nos sens et que nos moyens scientifiques ambitionnent de conquérir, jusqu'au monde présent de l'homme qui marque à la fois le terme de la descente et le début de la remontée; on nous invite ainsi à ne pas oublier que tout exploit accompli avec des engins physiques reste, par définition, de ce côté-ci, c'est-à-dire en-deçà de la montagne de *Qâf.*

Un *hadîth* entre autres que cite Qâzî Sa'îd et sur lequel s'est exercée la sagacité de nombreux penseurs, parle de *quarante matins* qui ont mesuré la mystérieuse fermentation d'un Adam cosmique. Quarante matins à chacun desquels s'est levé le soleil de l'Émanation divine. Quarante nuits aussi en chacune desquelles se sont levées des étoiles qui étaient autant de Lumières divines projetées sur le réceptacle humain dont ces Lumières prenaient nécessairement la forme. La succession de ces matins et de ces nuits signifie l'éclosion de quarante mondes de l'homme, mais d'une humanité qui, par rapport à celui que nous appelons « Adam notre père », était une humanité préadamique et supérieure. C'est pourquoi il est parlé de quarante orients et de quarante occidents, chaque monde nouveau étant un *occident* par rapport à celui qui le précède et qui est à *l'orient* de celui qui lui fait suite. En chacun de ces mondes, donc aux différents niveaux de l'humanité préadamique, fut prononcé l'engagement en réponse à la question que rapporte le verset qorânique : « *A-lasto bi-rabbi-kom?* Ne suis-je pas votre Dieu? » (7 : 171). Certain maître en gnose mystique affirmait même avoir vu îa plupart de ces mondes et en garder la mémoire. Un autre affirmait percevoir, comme se produisant dans son propre temps (dans le *quantum* de son propre temps subtil, bien entendu),

la vibration de la question et de la réponse. « Il y a là un secret grandiose, remarque en passant Qâzî Sa'îd, qu'il t'est possible de connaître dans la mesure où il t'est possible de te dépouiller de la robe de la nature humaine terrienne *(nâsût)* et de t'élever jusqu'à l'horizon du *Malakût.* » Et dans chacun de ces mondes préadamiques se répète le même rythme de quarante; c'est pourquoi nous avons entendu l'Imâm déclarer que chacun de ces mondes équivaut à quarante fois notre univers. C'est donc au terme de cette fermentation cosmogonique que firent éclosion le monde et l'humanité du « petit Adam » *(Adam al-saghîr)* qui est « Adam notre père ». Comme le dit encore un *hadîth* dans lequel le Ve Imâm s'adresse à l'un de ses familiers : « Dieu a créé des millions d'univers et des millions d'Adams, et toi tu es dans le dernier de ces mondes et tu fais partie de ces derniers adamiques. » (Alors qu'en est-il du cosmos aux étroites limites dans lequel était enfermé l'homme, paraît-il, avant l'époque dite moderne ?)

Mais, bien entendu, il nous faut comprendre et nous comprenons maintenant pourquoi tous ces mondes sont « au-delà de la montagne de Qâf », puisque la montagne de *Qâf* elle-même, la montagne aux cités d'émeraude, est le *malakût* de la réalité humaine qui est la nôtre, l'homme de notre anthropologie. C'est à tout cela que fait allusion la réponse de l'Imâm à Salmân le Pur, à ce moment du récit du Nuage blanc. Alors voici que l'Imâm, non pas simplement le Ier Imâm des Douze, mais un Imâm éternel qui représente le plérôme théophanique des Douze, fait entendre comme un psaume solennel où reparaissent allusivement de nombreux propos des *hadîth,* et dans lequel les douze Imâms apparaissent comme le plérôme des Energies divines cosmogoniques, dont les phénomènes visibles à l'échelle de notre monde sont autant de vestiges et de manifestations.

« O Salmân! nos Noms (ceux des Imâms) sont écrits sur les nuits. Alors il fait obscur. Ils sont écrits sur les jours. Alors il fait clair. Je suis l'épreuve qui tombe sur les ennemis. Je suis le Grand Bouleversement *(Qorân* 79 : 34). Nos Noms sont écrits sur le Trône, de sorte qu'il est un appui. Ils sont écrits sur les Cieux. Alors ils se dressent. Ils sont écrits sur la Terre. Alors elle est immobile. Sur les vents, alors ils tourbillonnent. Sur l'éclair, alors il fulgure. Sur la lumière, alors elle effuse. Sur le tonnerre, alors il éclate. Nos Noms sont écrits sur le front de l'Ange Séraphiel dont une des ailes est à l'Orient et l'autre à l'Occident, et qui proclame : Digne de suprême louange, sacrosaint est le seigneur des Anges et de l'Esprit » (§ 26).

Ces derniers mots sont comme un écho du *Yahweh Sabaoth,* un écho du *trisagion* des Séraphins de la vision d'Isaïe, laquelle

est aussi bien l'une des sources de la métaphysique des Kabbalistes. Et notre Qâzî Sa'îd commente. « Les Noms désignent ici les Lumières imâmiques se levant depuis l'espace du *Jabarût.* Tous les êtres de lumière tiennent leur lumière de la première Lumière émanée du premier Principe. Cette première lumière, c'est la Lumière mohammadienne, la lumière du plérôme des Quatorze Immaculés. Tout ce qui reçoit une part de cette Lumière qui est *l'être,* la reçoit de l'irradiation de cette Lumière primordiale et par l'influx spirituel de ce Nom suprême ». Nous avons appris précédemment que c'était cet Imâm démiurgique qui suscitait l'Ange préposé à la Ténèbre des nuits et à la clarté des jours, action ordonnatrice et régulatrice qui ne s'accomplit point sans qu'il y ait dans le vestige quelque chose de celui qui imprime ce vestige. Et c'est cela, nous dit Qâzî Sa'îd, qui est symboliquement exprimé comme une « écriture » des noms des Imâms sur les nuits et les jours, et sur tous les phénomènes qui sont énumérés à la suite. Et c'est pourquoi l'idée que les statuts et les structures de l'être résultent dans leur ensemble de l'action des Imâms comme d'une énergie cosmique, se trouve récapitulée dans la vision de leurs noms « inscrits sur le front de l'Ange Séraphiel », Ange dont nous avions eu l'apparition dès le début du récit du Nuage blanc. Le front de l'Ange indique la hauteur de position métaphysique des douze Imâms. Quant à *Varient* jusqu'auquel s'étend l'une des ailes de Séraphiel, il signifie le lever, l'orient des lumières de l'être *(matla' anwâr al-wojûd),* tandis que *l'occident* jusqu'auquel s'étend l'autre aile de l'Ange, signifie le monde de la matière à « l'état matériel » dans lequel sont expatriés tous les êtres de lumière [208].

C'est pourquoi l'aile de l'Ange Séraphiel qui s'étend vers l'orient, est celle par laquelle il reçoit l'influx des mondes supérieurs, tandis que l'aile tendue vers l'occident est celle par laquelle il répand cet influx sur les mondes inférieurs. Séraphiel englobe ainsi la totalité des êtres qui rentrent dans la relation de la *robûbîya,* c'est-à-dire dans la relation qui s'instaure du fait de l'épîphanie de l' *Absconditum,* et qui fait du *Deus revelatus* le suzerain des êtres par une interconnexion qui rend solidaires l'un de l'autre le seigneur et celui dont il est le seigneur : *rabb* et

208. Le motif de l'expatriement (ici *ightirâb)* rappelle le motif de « L'Exil occidental » *(al-ghorbat al-gharbîya)* chez Sohrawardî, de même que le motif des deux ailes de Séraphiel rappelle le motif des deux ailes de Gabriel dans la *Risâla-ye âwâz-e parr-e Jabrâ'yel.* Il y a cette différence que Séraphiel est ici l'Ange au sommet des êtres, tandis que chez Sohrawardî l'Ange Gabriel est la dixième des Intelligences hiérarchiques, « Intelligence agente » et Esprit-Saint, et est l'Ange de l'espèce humaine auquel a fait allusion précédemment ici le récit du Nuage blanc.

marbûb ne peuvent exister l'un sans l'autre, tandis qu'il serait impensable que l' *Absconditum* de la théologie apophatique rentrât dans une telle relation. D'où, l'acclamation de Séraphiel à l'adresse de celui qui est « ie seigneur des Anges et de l'Esprit ».

VI. *Le peuple de 'Ad.* — Maintenant, voici un épisode dramatique sur lequel s'achèvera le récit du Nuage blanc. Cet épisode est une illustration saisissante de l'involution de notre temps chronologique dans le temps subtil du *Malakût,* telle que la *contemporanéité* propre au *Malakût* permet à l'expérience visionnaire d'y être le témoin d'événements dispersés dans le passé de notre temps chronologique. Et cela présuppose que justement dans le phénomène qui se joue dans le temps chronologique nous ne percevons qu'une façade; la réalité de l'événement reste invisible et inaccessible à celui qui est incapable de pénétrer dans le *Malakût.* Là même les compagnons vont être les témoins de la ruine du peuple arabe de 'Ad, les 'Adites rebelles à l'appel de leur prophète, ainsi que le rapportent les versets qorâniques [209].

Salmân le Pur reprend la parole : « Ensuite l'Imâm nous dit : Fermez les yeux. Nous les fermâmes. Puis il nous dit : Ouvrez maintenant les yeux. Nous les ouvrîmes. Et voici : nous étions dans une ville telle que nous n'en avions jamais vu de plus grande. Les lieux publics étaient très animés. Les habitants étaient d'une taille supérieure à celle que nous ayons jamais vue chez des hommes. Chacun d'eux était pareil à un palmier. Nous demandâmes : Qui sont ces gens, tels que nous n'avons jamais vu de gens de plus haute stature ? L'Imâm nous dit : ces gens sont ie peuple de 'Ad. Ce sont des impies. Ils ne croient ni au Dernier Jour ni au Prophète. J'ai voulu vous les faire voir en ce *lieu-ci* (du *Malakût),* car (dans le monde d'en-bas) leur *temps* est passé. Leur ville, une des grandes cités de l'Orient, a été effacée. Je vous y ai amenés sans que vous en ayez conscience. Je voudrais les combattre devant vous » (§ 27).

Qâzî Sa'îd interrompt un moment la trame du récit pour insérer une page dans laquelle il récapitule quelques points essentiels de la métaphysique du temps dont nous avions été instruits dès le début. Le mieux est de suivre ici pas à pas les points essentiels de ce commentaire.

209. Sur les 'Âdites, cf. Qorân 54: 18-20 : « 'Âd a traité la vérité d'imposture... Nous envoyâmes contre les 'Âdites un vent impétueux, en un jour néfaste, soufflant sans relâche, enlevant les hommes comme des troncs de palmier arrachés avec violence. » 69 : 6-7 : « 'Âd a été détruit par un ouragan rugissant, impétueux... pendant sept nuits et huit jours consécutifs. Tu aurais vu alors ces hommes gisant comme des troncs de palmiers évidés. »

I) Bien que la rencontre avec le prophète Sâlih, puis avec Salomon, impliquât déjà une involution du temps, notre théosophe estime cependant que ce dont les compagnons ont été jusqu'ici les témoins, ce fut essentiellement une involution de notre espace. Ce à quoi ils assistent maintenant, c'est à une involution spécifique du temps chronologique. En d'autres termes, l'Imâm les initie maintenant à la vision du *malakût* du temps et des choses temporelles *(zamânîyât).* Les épisodes qui précèdent nous ont déjà instruits de ce que signifie, au cours de l'initiation spirituelle, l'acte d'ouvrir ou de fermer les yeux. Ici, « fermer les yeux, explique Qâzî Sa'îd, c'est pour les compagnons abandonner la préoccupation du *malakût* de la Terre et des choses extraordinaires dont ils viennent d'y être les témoins. » Les ouvrir, c'est ici entrer dans le *malakût* du temps qui est l'horizon de la perpétuité *(ofq al-dahr),* et dans lequel « les choses temporelles en leur totalité sont comme des points colorés sur un fil ou comme des perles brillantes rangées en ordre sur un fil de collier, de sorte que chacun des êtres ayant la nature du *Malakût* (les *malakûtîyûn)* peut, chaque fois qu'il le veut, choisir une partie du temps quelle qu'elle soit. En revanche, étant donné les étroites limites dans lesquelles est enfermée la perception des terrestres, il serait vain de chercher à faire voir le tout à ces derniers. L'Imâm leur fait voir seulement un fragment du *malakût* du temps ».

2) Tout ce que nous avons rapporté, ici au début, de la philosophie du temps chez Qâzî Sa'îd, trouve son application en cet épisode final. Notre auteur récapitule ainsi la question qui se pose : « Sache qu'un être existant dans le temps reste une seule et même personne *(shakhs wâhid)* depuis le début de son existence jusqu'au terme marquant l'achèvement de sa présence visible. C'est une même réalité continue, mais comme le *quantum* qui en définit la forme et figure, apparaît graduellement, elle nous apparaît en ce monde-ci comme instable : elle passe et s'écoule. Néanmoins cela n'entraîne pas du tout son annihilation dans le contexte de ce qui existe en fait, et quand on considère la chose telle qu'elle est. Loin de là! Cette disparition est impossible, puisqu'il est impossible que simultanément s'annihile et persiste l'individualité qui forme une unité. Ce déclin et cette occultation ne sont tels que par rapport à toi, par rapport à la représentation *imaginaire (wahm)* qui prédomine sur ton intellect. Sinon, la personne est bel et bien existante, comme une personne formant une unité *(shakhs wahdânî),* de la prééternité à la postéternité. »

En outre, un malentendu banal est à prévenir ici. Il ne faut pas entendre que le passé ou que le futur soient présents dans chaque

nunc fragmentaire. « Je ne veux pas dire, précise Qâzî Sa'îd, que la totalité (de cette unité formée par la personne) soit existante dans le moment présent (le *nunc).* Il ne nous est pas plus possible de le dire que de dire, en considérant sa dimension dans l'espace, que la totalité de cette dimension existe, par exemple, dans la partie centrale. Je ne dis pas non plus que le temps passé soit existant dans les choses qui pour toi sont restées en arrière (dépassées), ni que le temps futur soit existant dans les choses à venir, puisque le temps n'est pas quelque chose qui a un temps et un lieu (et que cela reviendrait à parler d'un temps du temps futur et d'un temps du temps passé). Non pas, je dis que le temps qui est à tes yeux le temps passé, et que le temps qui est à tes yeux le temps futur attendu, en fait se tiennent embrassés l'un l'autre *(ta'ânaqâ)* au regard de l'horizon suprême, et se tiennent à jamais embrassés pour celui devant qui il n'y a ni matin ni soir. »

Qâzî Sa'îd évoque les feuillets du livre qui seront déployés pour chaque homme au jour de la Résurrection. Les feuillets, ce sont les jours qui se succèdent, son *quantum* de temps à l'échelle de ce monde ; le livre est l'ensemble de sa vie. Et c'est au livre tout entier que correspond le *malakût* du temps de chacun; les feuillets que l'on tourne disparaissent si peu, qu'un être du *Malakût* peut les tourner à volonté dans un sens ou dans l'autre, et dans le grand Livre du monde il peut lire d'avance les feuillets. Puis notre auteur propose cette comparaison : « Reste une heure au bord d'un fleuve à contempler l'eau qui s'écoule. Tu ne penseras certainement pas que l'eau qui s'est éloignée de toi, a cessé pour autant d'exister. Eh bien, il se peut que pour un groupe d'entre les hommes au cœur pur, il en aille pour le cours du temps comme pour le cours du fleuve. »

3) En leur montrant la cité des 'Adites, ce que l'Imâm fait voir à ses compagnons qui sont des terrestres momentanément transférés au *Malakût,* c'est donc « un fragment d'entre les lieux et les temps antérieurs dont chaque génération est comme une cité, puisque s'y trouve rassemblé un groupe ayant en propre d'y exister. Qu'elle soit une des cités de l'orient signifie ici qu'elle appartient aux temps passés, puisque le passé est à l'origine dans le temps chronologique, et que cette *origine* c'est en effet l'*orient* du soleil des Lumières et des Esprits se levant pour accomplir leur marche dans les cieux du présent et du futur. L'incroyance des 'Adites en la résurrection et leur récusation du message prophétique ne sont que deux aspects de la même infirmité spirituelle, car pour la théosophie mystique *('irfân)* la foi en la résurrection implique la foi dans le message du Sceau des prophètes ». Autrement dit, tant que le niveau de la réalité

humaine n'a pas atteint à la perfection que typifie l'adhésion au message prophétique, le retour qui est réascension vers l'origine, involution du temps, est impossible. « Et c'est là, dit notre commentateur, une de ces portes qui ouvrent mille autres portes. » En effet, cette porte ouverte nous permet de voir le lien entre l'imâmologie et l'eschatologie, ce pour quoi, en de nombreux *hadîth* et prônes, l'Imâm déclare : « Je suis le paradis et l'enfer. Je suis la Grande Épreuve, le Grand Ébranlement *(al-Tâmmat al-kobrâ).* » La parousie de l'Imâm consomme l'involution du temps et se produit alors la contemporanéité extraordinaire que vivent ici les compagnons, un synchronisme qui, au niveau du « temps opaque et dense », c'est-à-dire du temps chronologique de notre monde sensible, reste radicalement impensable.

Salmân le Pur poursuit ainsi son récit : « Ensuite l'Imâm s'approcha d'eux (les 'Adites) et les appela à la foi. Ils refusèrent. Alors il marcha à leur rencontre, et eux l'attaquèrent. Nous les voyions, eux, mais eux ne nous voyaient pas. Puis l'Imâm s'éloigna d'eux et revint vers nous. Il toucha de sa main nos corps et nos cœurs, en nous disant : Soyez fermes dans la foi. Ensuite il marcha de nouveau vers eux et de nouveau les appela à la foi. Nous, nous les regardions. De nouveau ils refusèrent. Ensuite fut poussé un seul cri. J'en atteste celui dans la main de qui est mon âme ! Je pensai alors que la Terre s'était retournée, que les montagnes s'étaient aplaties, et je les voyais, eux, gisant à terre, pareils à des troncs de palmiers évidés (Qorân 69 : 6-7). Ensuite l'Imâm nous dit : Que Dieu ne permette pas à votre foi de faiblir!» (§28).

Méditant le paradoxe de cette contemporanéité dans le *Malakût* Qâzî Sa'îd écrit alors : « Sache qu'il n'y a pas de contradiction entre l'événement qui se passe ici dans notre récit, racontant comment les 'Adites ont péri par le glaive de l'Imâm, et le récit qorânique décrivant comment ils périrent par la violence de l'ouragan soufflant sans relâche. Pas plus qu'il n'y a de contradiction entre le récit qorânique décrivant leur crime dans les siècles passés, et le combat que leur livre l'Imâm sous les yeux des compagnons. Et cela, parce que l'ouragan et toute cohorte d'entre les cohortes divines sont, avec la permission divine, aux ordres de l'Imâm, et que lui, l'Imâm, *est* l'épreuve qui frappe les ennemis', car il est le Signe majeur *(al-âyat al-kobrâ)* qu'ils récusent. C'est de par lui et de par son ordre qu'est advenue la ruine des générations passées, de même que le salut des croyants d'entre ces générations advint par sa grâce et sa miséricorde. C'est que *l'Imâm est avec tous les prophètes par une présence secrète et suprasensible (malakûtan wa sirran,* littéralement donc :

comme *malakût),* et *ce compagnonnage malakûtî,* c'est cela précisément que l'Imâm fait voir ici à Salmân le Pur et aux autres compagnons ».

Ainsi l'enseignement du récit visionnaire s'achève par une vérification expérimentale *malakûtî* du célèbre *hadîth,* rencontré maintes fois au cours du présent ouvrage et dans lequel le Prophète atteste que « l'Imâm avait été missionné secrètement avec chaque prophète antérieur, tandis qu'avec lui il l'a été publiquement ». L'imâmologie, étant l'ésotérique du message prophétique, porte en elle le secret de la *hiérohistoire,* c'est-à-dire de l'histoire spirituelle, secrète et invisible, de l'humanité. C'est par le *Malakût* que s'établit la seule contemporanéité authentique, parce que sont ensemble présents dans la même région du *Malakût* ceux dont le *quantum* de temps respectif est porté au même degré. Et c'est seulement dans le *Malakût* que la totalité devient visible, sans mesure commune avec la vision fragmentaire du « temps opaque » qui est notre temps historique.

VII. *L'heure de midi.* — Sans mesure commune en effet! Après un dernier envol sur lequel ne nous est donné aucun détail, sinon que notre Terre apparaissait désormais aux compagnons non plus même à la dimension d'un bouclier, mais réduite à la surface d'une menue pièce de monnaie (un *dirham),* le récit du Nuage blanc s'achève par une retombée rapide. Les compagnons se retrouvent dans la maison de l'Imâm, que matériellement ils n'avaient jamais quittée, en moins de temps qu'il n'en faut pour cligner de l'œil. Le muezzin chantait l'appel à la Prière de midi. « Or, précise Salmân le Pur, nous étions partis au lever du soleil. Ainsi donc nous avions été en la montagne de *Qâf,* nous l'avions parcourue et nous étions revenus en un délai de cinq heures » (§§ 29-30). Ces cinq heures correspondent aux cinq « stations » *(maqâmât)* que l'Imâm fit visiter aux compagnons dans le *Malakût,* chacune ayant marqué une heure. Ces cinq heures sont évidemment une évaluation en mesure exotérique de notre temps terrestre « opaque et dense ». Sinon, il n'y a pas de commune mesure entre celui-ci et le temps du *Malakût* où l'on est contemporain du passé et de l'avenir, où le temps devient espace, espace des distances intérieures de l'âme que celle-ci franchit avec une rapidité proportionnée au degré de son désir.

Le mot « heure » dans le *Malakût* est pris au sens où il est pris dans le Qorân, lorsque 1' « heure » y signifie le jour de la Résurrection. Et c'est pourquoi l'indication de 1' « heure de midi » apparaît ici chargée de sens à Qâzî Sa'îd (midi est l'heure où les êtres ne font plus d'ombre ; pour certaines traditions iraniennes, il est toujours midi dans le *Var* de Yima). En fait, ce qu'annonce cette

heure de midi, c'est le sens final du récit du Nuage blanc comme récit initiatique. L'ascension des compagnons au *Malakût* a fait d'eux des hommes du *Malakût ;* c'est pourquoi nous évoquions au début une autre ascension mystique : *l'anagôgê* qui, dans la communauté dont les « Oracles chaldaïques » étaient le Livre saint, avait le sens d'un « sacrement d'immortalité ». Ici, les compagnons qui ont participé à cette initiation, sont passés par la Source de la Vie ; ils ont atteint désormais la stature parfaitement équilibrée de l'homme spirituel, et c'est cela que veut dire atteindre à l'heure de midi, à l'heure où le muezzin chante l'appel à la Prière de midi : « Qu'ils aient atteint à l'heure de midi, écrit Qâzî Sa'îd, indique qu'ils ont atteint, au cours de ce voyage, l'équateur de la réalité humaine et la ligne équinoxiale de la *walâyat* de l'Imâm qui est le Sceau de la *walâyat* absolue »[210].

Et c'est pourquoi il serait hors de propos de songer à une « critique historique » de ce *hadîth* visionnaire et de tous les *hadîth* similaires. Se demander si l'épisode s'est bien passé en telle ou telle année de la chronologie du vivant de l'Imâm, se demander si Salmân est bien le « rapporteur » de ce récit, ou bien si celui-ci est plus tardif, à quoi bon ? Rien de ce qui s'y passe ne se passe dans le temps de la chronologie positive, puisque le propos en est justement de nous arracher à celle-ci. A traiter ainsi le texte, que nous resterait-il en main sinon les lambeaux d'une chrysalide? Car, à quelle date et en quelle historicité positive situer le moment où, à un fervent shî'ite, l'Imâm s'est ainsi présenté réellement, avec la suite de ces événements réels dans le *Malakût?* Nous ne rencontrons le « fait accompli » que là où il s'accomplit, et il ne s'accomplit pas ici sur la scène de l'histoire visible. La réalité de l'heure de midi dans le *Malakût* correspond au temps *liturgique* de l'appel du muezzin, et le temps liturgique n'est pas le temps historique. Tous les éléments constitutifs de l'imâmologie théosophique ont été médités ainsi, et comme dans les récits de Sohrawardî voici que fait éclosion l'instant privilégié où la *doctrine* devient *événement* visionnaire vécu. Nous avons alors ce *hadîth.* En quelque année qu'ait tenu la plume celui à qui nous en devons la rédaction, c'est bien Salmân le Pur qui racontait ce qu'il avait vu, ce

210. Ici le commentaire de Qâzî Sa'îd se prolonge encore pendant une vingtaine de pages traitant de l'imâmologie théosophique, où il montre comment et pourquoi il n'y a point lieu de parler d'extrémisme *(gholow)* à propos de textes comme la *Khotbat al-Bayân* (Prône de la théophanie), dont il juge d'ailleurs qu'il n'y a pas lieu de mettre en doute l'authenticité. Sur ce prône et d'autres prônes similaires attribués au Ier Imâm, notamment la *Khotbat al-tatanjîya* (le prône « entre les deux golfes »), cf. notre rapport de cours in *Annuaire* 1969-70, pp. 235 ss.

que, pour parler la langue de Semnânî, le « Salmâm de son être » avait eu la capacité de *voir.* Et si Qâzî Sa'îd Qommî en a écrit le commentaire dont nous avons essayé de dégager l'essentiel, c'était avec l'intention, il nous en a avertis dès le début, de conduire son lecteur à prendre place, lui aussi, sur le Nuage blanc pour s'élever jusqu'au *Malakût.*

Même si son lecteur n'est pas en mesure de satisfaire entièrement à cette intention, il reste que Qâzî Sa'îd est un de ces philosophes et spirituels iraniens dont a beaucoup à apprendre celui qui veut non pas « être de son temps », « vivre avec son temps », suivant la devise triviale de nos jours, mais *être* « son propre temps » à lui et l'être intégralement. La métaphysique du temps de Qâzî Sa'îd est le plus sûr antidote contre l'illusion d'un temps anonyme et impersonnel qui serait le temps de tout le monde. Leur simultanéité dans le temps chronologique ne suffit pas à faire de plusieurs êtres des contemporains. L'idée du *quantum* de temps imparti à chaque être, et passant, comme son propre *quantum* de substance, par plusieurs états de densité ou de subtilité, nous permet de déterminer plus sûrement ceux *qui* sont nos contemporains et ceux *qui* ne le sont pas. Il y a contemporanéité, synchronisme, lorsque le *quantum* de temps est porté au même état ou degré chez les uns et chez les autres. C'est viser ensemble à la même hauteur d'horizon du *Malakût,* y être ensemble, par exemple, à l' « heure de midi », et dès lors y être contemporain des mêmes événements, parce que le *quantum* de temps vraiment nôtre aura brisé le temps irréversible de l'Histoire. La pénétration dans le *Malakût* et dans le temps du *Malakût* ne peut être qu'un *mysterium liturgicum;* c'est ce qu'annonce aux compagnons l'appel du muezzin à la Prière de midi.

Épilogue

Au terme de cette brève étude sur Qâzî Sa'îd Qommî, il est une question que se pose inévitablement le philosophe chercheur, familiarisé, pour sa part, avec un texte comme le « Récit du Nuage blanc » et avec l'interprétation qui en est donnée par un théosophe traditionnel. Cette question est la suivante : quelle impression peuvent produire ce récit et son interprétation chez le lecteur de nos jours que tout, dans notre civilisation et dans notre culture, tend à retenir de ce côté-ci de la montagne de *Qâf?* Nous pouvons dire *tout :* car ce que nous appelons « sciences humaines », sociologie et socio-histoire, psychologie et psychanalyse, aussi bien aue les sciences qui s'appelaient jadis « sciences

divines », mais qui n'osent plus dire leur nom, depuis qu'une certaine théologie a égaré son objet en cours de route, toutes ces sciences, par leurs interprétations des faits dont elles se sont instituées juges, tendent à fermer toutes les issues qui permettraient de pénétrer dans la montagne de *Qâf* et d'aller au-delà. Il nous est arrivé de nous poser cette question, en réfléchissant aux similitudes que les visions rapportées dans le « Récit du Nuage blanc » présentent avec certaines de celles que nous rapportent les *Memorabilia* de Swedendorg. Le cours de ces réflexions fut incidemment traversé par la lecture d'un article consacré à Strindberg. On sait que Strindberg, au terme d'expériences combien douloureuses, put écrire que Swedenborg avait été son guide, le Virgile qui lui avait permis la traversée de l'enfer. Or, dans les pages en question, se trouvait citée cette phrase : « De l'athéisme à Swedenborg il n'y a qu'un pas »[211].

La vérité profonde que veut suggérer cette sentence lapidaire nous apparut alors celle-ci : il est plus facile de franchir la montagne de *Qâf* après une dévastation qui ruine l'Image de soi-même que l'Homme tenait de son origine qu'il savait céleste, plus facile que cela ne le fut jamais, et le restera à jamais, à une tiède orthodoxie rationaliste, même lorsque celle-ci est remplacée par un conformisme théologique qui se lance dans une course éperdue à l'histoire, en ayant la vaine espérance de trouver son salut dans l'histoire. La course est perdue d'avance, même au prix de la « trahison des clercs ». Mais peut-être la dévastation métaphysique consommée par nos « sciences humaines » et par une théologie en déroute rendra-t-elle, en revanche, plus facile à quelques-uns de retrouver le chemin de la montagne *de Qâf.*

Ce qu'ont oublié nos « sciences humaines » aussi bien qu'une théologie purement exotérique, c'est que, dès toujours, les maîtres et les écoles qui ont connu et transmis le sens ésotérique, c'est-à-dire le sens spirituel, de la Bible et du Qorân, ont su que le sens spirituel concernait un monde transcendant et permanent, caché derrière la façade des événements advenus dans le temps « obscur et dense » des chroniques historiques. Ce sens spirituel n'est point donné par rapport à une date de la chronologie, ni comme expression d'un état social, mais comme expression d'un état du *Malakût.* Par conséquent, si l'on s'est alarmé devant des faits ou des découvertes scientifiques, devant des interprétations nouvelles érigées en faits positifs, et si l'on a voulu y faire face par une attitude apologétique, ou au contraire, comme de nos

211. Voir l'excellent article de Herbert Fritsche, *Strindbergs Erweckung durch Swedenborg,* in « Offene Tore » 2/1969 (Zürich), pp. 49-70.

jours, par une surenchère, ce fut chaque fois parce que l'on avait oublié que tous ces faits et ces découvertes, quelle que soit l'immensité de l'espace et du temps qu'ils nous révèlent, se maintiennent de ce côté-ci de la montagne de *Qâf* (je crois que ce langage symbolique convient ici). Mais quand il n'y a plus de « sciences divines », que peut y faire une théologie qui se maintient elle-même de ce côté-ci de la montagne de *Qâf* ? En revanche, bien avant les découvertes scientifiques modernes, l'immensité des temps et des espaces, la multitude des mondes, se sont révélées à la théosophie traditionnelle, comme nous le montre le « Récit du Nuage blanc », mais tout cela présupposait l'involution de notre temps et de notre espace, et se révélait comme étant au-delà de la montagne de *Qâf.* C'est toute la différence. Dès lors, il serait insensé de confondre le passage d'une planète à l'autre par des moyens physiques avec une pénétration dans la montagne de *Qâf,* mais s'il existe encore une théosophie mystique traditionnelle, il lui incombe, à elle, d'utiliser ces découvertes comme tout autre phénomène, pour s'en servir comme d'autant de nouveaux points de pénétration possible dans le *Malakût.* Nous croyons que Qâzî Sa'îd Qommî et ses confrères auraient procédé ainsi, et sa métaphysique de l'être comme lumière semble nous signifier un appel de ce genre. Cette métaphysique relève, avec ses variantes propres, de la métaphysique de la Lumière largement professée par les écoles théosophiques traditionnelles en chrétienté, en Islam et chez les Kabbalistes juifs. La doctrine des *quanta* de temps et d'espace, chez Qâzî Sa'îd Qommî, n'est qu'une conséquence de l'analyse appliquée à l'ensemble de la métaphysique de l'être, et par laquelle disparaît le *hiatus* entre ce qui est appelé Esprit et ce qui est appelé Matière. Il y a une seule et même Lumière différenciée en de multiples degrés de condensation et de subtilité; il y a une « matière spirituelle » et il y a une matière à l' « état matériel »; le corps dans le monde du *Malakût* devient un corps spirituel subtil. D'une manière générale, on peut dire que cette *métaphysique* traditionnelle de la Lumière a largement devancé les résultats de notre moderne *physique* de la lumière, dans la mesure où celle-ci a rendu définitivement précaire toute frontière interposée entre « matière » et « immatériel ». Si l'on a évoqué, il y a quelques lignes, le nom de Strindberg, c'est précisément parce que les doctrines de Swedenborg lui révélèrent une métaphysique de l'Esprit qui n'est plus l'antithèse du corps, mais telle que la notion de corps, en n'étant point limitée au corps physique corruptible qui n'en est que la limite, englobe celle d'une corporéité spirituelle qui est elle-même la réalité substantielle de l'Esprit. L'idée de cette corporéité spirituelle

se retrouve, comme essentielle, aussi bien chez les platoniciens de Perse que chez tous ceux qu'influencèrent les platoniciens de Cambridge.

Et c'est ici même que l'œuvre de notre théosophe shî'ite peut apparaître en synchronisme avec une autre œuvre sur laquelle il se pourrait en outre qu'elle ait la vertu d'une mise au point. On pense ici aux doctrines de Milton dont le « Paradis perdu » et les écrits théologiques montrent qu'il avait assez largement pratiqué l'étude de la Kabbale et des néoplatoniciens.

Le cas illustre fort bien l'aspect de la contemporanéité envisagé ci-dessus. Milton (ob. 1674) et Qâzî Sa'îd Qommî (ob. 1691) étaient des contemporains dans le temps chronologique. Ils ont cependant tout ignoré l'un de l'autre, et ce ne sont pas les dates du XVIIe siècle que nous pouvons mettre à côté de leurs noms, qui suffisent à en faire des contemporains au sens précis dans lequel ce mot est à entendre ici. Ce qui les rend contemporains, ce sont les doctrines qu'ils professent, et que l'on pourrait représenter par deux lignes parallèles dont l'une, celle de Milton, s'arrêterait avant terme. Milton professe une doctrine de l'*Absconditum,* du Dieu inconnaissable de la théologie apophatique, semblable à celle que professe la théologie shî'ite. Parce qu'il ne professe pas la théologie trinitaire du concile de Nicée, Milton voit dans le Logos, le « Fils », non point un principe coéternel au « Père », mais le *Deus revelatus,* le Dieu créé et manifesté, à la fois créateur du monde et substance de sa création. Il voit dans le Christ une seconde création, à la fois créateur et substance des Élus. Sa doctrine de l'Esprit-Saint rappelle les hésitations de la christologie anténicéenne entre les deux figures du Fils et de l'Esprit, et présente certaines affinités avec les aspects de l'Esprit-Saint en théosophie islamique. Dans toute la mesure où l'imâmologie shî'ite et la christologie qorânique sont conformes au type de la christologie d'Arius, on pourrait alors mettre ici en parallèle la doctrine théosophique de la Lumière mohammadienne ou Logos mohammadien et du rôle sotériologique de l'Imâm. Bien que l'anthropologie philosophique eût beaucoup à en apprendre, une synthèse comparative de ce genre n'a jamais été tentée. Il semble qu'elle ne puisse porter ses fruits qu'en se développant sous un horizon qui ne serait plus « chrétien » au sens historique de ce mot, mais proprement christique. Cependant, ce n'est pas sur cet aspect que l'on se propose d'insister ici pour conclure.

Le point qui nous semble devoir être mis en valeur, c'est la conception de la matière chez Milton; elle est assez connue; on a parlé à ce propos de matérialisme chrétien; il serait non moins juste de parler de spiritualisme absolu. Car l'idée de la

matière que Milton professe en accord avec les Kabbalistes et les néoplatoniciens qu'il avait lus, est également celle que nous trouvons chez un théosophe shî'ite comme Qâzî Sa'îd Qommî. Il y a l'idée d'une *materia prima universalis,* commune à tout ce qui est appelé esprit et à tout ce qui est appelé corps, une matière universelle passant par tous les degrés de l'état subtil et de la densification. Il n'y a donc plus une différence essentielle entre esprit et corps; il y a un intervalle de degrés. Mais cet intervaîîe suppose une *médiété,* et c'est précisément celle-ci que la tradition *ishrâqî* et *shî'ite* désigne comme le *mundus imaginalis* du *Malakât,* « le monde où se spiritualisent les corps et où se corporalisent les esprits ». Peut-être alors est-ce une ontologie rigoureuse de ce *Malakût* qui a plus ou moins manqué à Milton et que la théosophie islamique possédait depuis Sohrawardî. Or, l'achèvement *post mortem* de l'Image totale del'homme ne peut se passer de la lumière du *Malakût.*

En vertu de ses prémisses, Milton ne peut se représenter l'entité humaine comme composée de ce que la philosophie scolastique se représentait comme l'âme et le corps, ni a fortiori le phénomène de la mort comme consistant dans la séparation de l'âme et du corps, — l'âme, sans forme ni figure, subsistant dans l'attente d'être réunie à son corps ressuscité. Ce sont des conceptions aussi précaires qui un jour entraînent tout dans leur ruine. Une immortalité de l'âme sans l'immortalité du corps est pour Milton dépourvue de sens. Certes, toutes choses étant sorties de Dieu *(fuisse omnia ex Deo),* rien ne peut périr et en. ce sens la mort n'existe pas. Seulement le paradis est perdu, et sa perte entraîne le phénomène de la mort. C'est pourquoi Milton professe avec tant de fermeté l'idée d'une résurrection intégrale de l'homme total, après sa mort intégrale. Certes, il estime que le temps, qui est le nombre du mouvement et marque la révolution des astres, n'existe pas pour les morts, si bien que les ressuscites s'éveilleront *comme s'ils* venaient de mourir. C'est ici, semble-t-il, que la doctrine du temps *malakûtî* chez Qâzî Sa'îd peut mettre au point cette Image de l'homme total. Car Qâzî Sa'îd serait d'accord avec l'anthropologie professée par Milton. C'est une triade (esprit, âme, corps) qui compose l'être humain total, et cette triade existe présentement, selon le *quantum* imparti à chacun, conformément à l'état qu'exige notre monde matériel sensible (le *molk).* La résurrection, c'est le passage de cette triade, de son état présent, dans le monde matériel sensible, à l'état du *Malakût;* c'est *eo ipso* le passage définitif du temps « obscur et dense » de notre monde au temps sub du *Malakût,* et la mort n'est pas autre chose.

Alors le lecteur de Qâzî Sa'îd se demandera si Milton ne

s'arrête pas prématurément. Pourquoi faudrait-il considérer que la résurrection est encore à attendre *post mortem,* et que nous en sépare un intervalle mesurable en mesures du temps « obscur et dense », avec le simple correctif du « comme si », tentant d'annuler l'intervalle ? Ce serait concevable si la résurrection se passait de ce côté-ci de la montagne de *Qâf,* mais la résurrection s'accomplit « au-delà de la montagne de *Qâf* ». On peut lire souvent sur les tombes de ceux qui vécurent avant notre époque post-chrétienne : « Ici, repose Un tel, dans l'attente de la résurrection. » Le lecteur de Qâzî Sa'îd Qommî aura ici l'impression d'un renversement des rôles. Ceux qui sont dans l'attente, ce sont ceux qui sont encore dans le temps « obscur et dense », non encore involué dans le temps du *Malakût.* Mais pour ceux qui sont partis, le fait est accompli; ils sont dans le temps du *Malakût* qui n'est plus le temps de l'attente; nous avons vu que Salomon est d'ores et déjà ressuscité dans le *Malakût.* La fin du temps « obscur et dense » n'advient pas par une accumulation des siècles et des siècles, qui serait encore la même en changeant de planète; elle est dans 1' « involution du temps », c'est-à-dire dans le passage au *Malakût* et au temps du *Malakût.* Et c'est ce que signifie la sentence du Prophète : *Man mâta faqad qâmat qiyâmatoh :* celui qui est mort, déjà s'est levée sa résurrection.

Le synchronisme que l'on vient de tenter d'esquisser n'est qu'un exemple. Sur cette voie, presque tout reste à faire. Mais cet exemple suffira peut-être à nous suggérer que, lorsque certains théologiens de nos jours, le plus souvent hostiles à tout ce qui rappelle le platonisme, opposent systématiquement immortalité de l'âme et résurrection des morts, c'est que leurs dossiers comportent bien des lacunes.

En revanche, l'hymne admirable à la Lumière, au début du livre III du « Paradis perdu », vibre d'un pressentiment ésotérique du *Malakût,* chez le poète dont les yeux ne voyaient plus la lumière de ce monde :

Resplendis d'autant plus à l'intérieur de moi-même, ô céleste [lumière,
Et irradie mon esprit à travers toutes ses puissances. Là
même implante des yeux, dissipe et disperse au loin
Toutes les brumes, afin que je puisse voir et dire Des
choses invisibles à un regard mortel[212].

212. Milton, *Paradise Lost,* livre III, v. 51-56.

Livre VI

L'ÉCOLE SHAYKHIE

CHAPITRE PREMIER

Shaykh Ahmad Ahsâ'î

(1241/1826)

I. - *L'École shaykhie*

Dans la mesure où les pages qui précèdent auront fixé certains aspects essentiels de la pensée et de la spiritualité shî'ites, on situera sans trop de peine la place et l'importance de l'École shaykhie au cœur de l'une et de l'autre, et l'on comprendra pourquoi elle ne pouvait être absente du présent ouvrage. Ne nous dissimulons pas cependant qu'il faudra encore beaucoup de travail et de recherches pour pénétrer dans les détails et suivre l'enracinement de cette École dans îa gnose des saints Imâms [1]

I. Nous avons publié comme article liminaire de l'*Annuaire de la Section des Sciences religieuses* de l'École des Hautes Études, année 1960-1961, pp. 1-59, une étude sur l'*Ecole shaykhie en théologie shî'ite.* Ce même texte a été publié de nouveau en reproduction anastatique avec une introduction spéciale et accompagné d'une traduction persane de M. Ferîdûn Bahmanyâr *(Maktab-e shaykhî az Hikmat-e ilâhî-e shî'î),* Téhéran 1346/1967. Cette étude avait été motivée par un livre important (cf. *infra* p. 214, n. 7) de Sarkâr Âghâ, le shaykh de la communauté shaykhie à l'œuvre duquel nous consacrons plus loin quelques pages. Nous croyons avoir été l'interprète fidèle de sa pensée, car, lorsqu'il put lire notre étude dans la fidèle traduction de M. Bahmanyâr, il lui donna son approbation complète. Ce n'est pas sans mélancolie que nous évoquons ici l'éminente personnalité spirituelle de ce shaykh qui, pendant de nombreuses années, nous honora de son amitié et dont nous avons beaucoup appris. C'est récemment, le 3 décembre 1969, qu'il a été enlevé à l'affection de ses disciples et de ses amis; son fils, le shaykh 'Abdol-Rezâ Khân, lui a succédé à la tête de ia communauté shaykhie. Que ce me soit également l'occasion de rendre hommage à une autre éminente figure de la *silsila shaykhîya,* le shaykh Ishaq Ebrâhîmî Âghâ-Zâdeh, décédé juste deux ans auparavant (décembre 1967), à l'amitié duquel nous avons dû, pendant vingt ans, d'être initié aux arcanes de la bibliographie shaykhie.

Bien qu'un certain nombre de pages de l'étude primitive soient reprises ici, la présente étude en est une amplification assez large pour constituer quelque

En parlant de *shaykhisme* et d'École *shaykhie,* on se conforme à l'usage courant du mot répandu en Iran, en Iraq et aussi en Inde. Telle est en effet la désignation donnée à cette École en raison de son fondateur, Shaykh Ahmad Ahsâ'î, comme ayant été le *shaykh* par excellence. Il n'en reste pas moins que le shaykh ne s'est jamais proposé d'être le « fondateur » d'une école nouvelle et distincte. Son seul dessein fut d'être *intégralement* fidèle et de donner une vie nouvelle à l'enseignement théosophique intégral des saints Imâms du shî'isme duodécimain. Il conviendrait donc mieux de parler d'*intégrisme,* en donnant bien à ce mot son sens étymologique, sans le charger des nuances pathétiques qu'il revêt, lorsque de nos jours on le prononce en Occident. L'intégrisme shaykhî n'avait à maintenir ni la lettre de dogmes définis par l'autorité d'une Église, ni à sauver une liturgie en péril, ni à consolider un ordre canonique menacé. Son intégrisme se différencie surtout à l'égard d'un pieux agnosticisme qui se satisfait d'une religion formelle et légalitaire, d'un rationalisme théologique qui se ferme l'accès des sources profondes de la vie intérieure. Il consiste dans le respect inconditionnel de *toute* une tradition gnostique héritée des Imâms et de *toute* une forme de spiritualité, lesquelles, dans leur dépendance mutuelle, conditionnent un imâmisme à l'état pur et *intégral,* ce « shî'isme parfait » dont l'acception technique ne fait que sanctionner l'étymologie du mot *shî'a* comme désignant les « adeptes des saints Imâms ».

On le comprendra mieux, par contraste, si l'on se représente le phénomène de mutation par lequel devait passer le shî'isme duodécimain, lorsque, de religion minoritaire dès toujours, il accéda avec les Safavides, dès les premières années de notre XVI[e] siècle, au rang de religion d'État en Iran. Allusion y a déjà été faite au cours du présent ouvrage. Il était inévitable que se formât quelque chose qui, même en l'absence du phénomène Église, correspondît à la constitution d'un « clergé » officiel et, partant, d'un clergé avec son « orthodoxie » qui, partout où le phénomène se produit, est plutôt enclin à la méfiance envers tout ce qui est gnose, théosophie, mystique de salut personnel. Lorsque l'on retient uniquement cet aspect exotérique du phé-

chose de nouveau. Voir également notre étude *Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXIX/1960), pp. 71 ss. Dans la partie française de notre édition et traduction de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)* (Bibl. Iranienne, vol. 10), Téhéran-Pari3 1964, on trouvera la traduction de nombreux passages du commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î sur ce même ouvrage. Enfin on trouvera un bon nombre de pages extraites des œuvres des maîtres de l'école shaykhie nommés ici, traduites dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite,* Paris 1961.

nomène, on se contente trop souvent d'en donner une explication sociologique ou politique. On se contente alors de voir les choses de l'extérieur; on passe à côté de ce qui est *l'objet* réel de la conscience religieuse et partant, à côté du phénomène *religieux* shî'ite en tant que tel. Disons que l'intérêt de ce genre d'explication est de faire ressortir l'aspect avec lequel précisément le shî'isme, en tant qu'idée *religieuse,* est inévitablement en lutte et en conflit.

Tout ce qui précède nous aura mis en garde contre les méprises assez courantes concernant ce qui fait *l'essence* du shî'isme : il ne s'agit ni d'un problème politique au niveau de l'histoire de notre monde, ni simplement de la « légitimité » des 'Alides, ni simplement du plus ou moins grand respect qu'il convient de témoigner aux *Ahl al-Bayt,* aux membres de la Maison du Prophète. Il s'agit de tout autre chose, de quelque chose que l'on peut pressentir si l'on a perçu, dans l'ensemble de la doctrine, cette dominante qui est l'imâmologie, dominante qui se fait entendre à toutes les « octaves » d'univers. Douze Imâms ont assumé la fonction initiatique de *Guides* spirituels, depuis le message prophétique du dernier Prophète; le dernier d'entre eux est l'Imâm de ce temps, *l'Imâm caché,* qui réside dans le monde mystique de Hûrqâlyâ. Avec la personne du Prophète et celle de Fâtima l'Éclatante *(al-Zahrâ)* qui, étant à la fois sa fille et l'origine de la lignée des Imâms, est appelée le « confluent des deux Lumières » (lumière de la prophétie et lumière de *l'Initiation, majma' al-nûrayn),* leur ensemble forme le plérôme des « Quatorze Immaculés ». Mais ce plérôme est compris et médité non point en premier lieu quant à l'éphémère apparition terrestre des Personnes qui le composent, mais quant à la réalité de ces Personnes au degré d'entités éternelles précosmiques. Ce degré est celui du *Lâhût* ou sphère divine qui domine le *Jabarût,* sphère des pures Intelligences chérubiniques ; celle-ci domine le *Malakût,* monde de l'Âme et de la perception imaginative; celle-ci domine le *Molk,* le monde sensible qui est l'opération de l'Âme. Au degré du *Lâhût,* les personnes des « Quatorze Immaculés » sont la théophanie primordiale en la *Haqîqat mohammadîya ;* elles sont les Noms et Attributs divins, cela seul que notre connaissance et notre dévotion peuvent atteindre dans la divinité; étant les organes de la Manifestation de celle-ci, elles en sont les seuls organes de relation concevable avec l'homme et pour l'homme terrestre; elles en sont les opérations opérantes, les agents de la cosmogonie.

Médités ainsi dans leur essence et personne prééternelles, les « Quatorze Immaculés » assument un mode d'être et une position qui sont comparables, en un certain sens, avec les *Aiôns*

de la Gnose valentinienne, et s'il est vrai de dire que l'imâmologie assume en théologie shî'ite un rôle qui est homologue au rôle qu'assume la christoîogie en théologie chrétienne, il faut l'entendre plutôt d'une christologie de type gnostique, voire d'une christosophie. Tous ces univers symbolisent les uns avec les autres. Ils ont chacun leurs cieux et leur terre dont la succession reproduit l'ordre même des théophanies primordiales. Ainsi le rythme qui détermine la structure du suprême plérôme du *Lâhût* se répète en descendant de monde en monde, pour se déployer finalement dans la dimension du temps terrestre (cf. ici dans le livre précédent, pp. 185 ss., le motif des « Douze Voiles de lumière », des douze univers imâmiques dans lesquels progresse la Lumière mohammadienne avant d'être manifestée en ce monde). Découvrir dans cette dimension historique une structure qui en rende l'ordre de succession homologable à la structure du Plérôme, ce sera cela essentiellement la tâche de l'herméneutique ésotérique, le *ta'wîl.* Ce sera découvrir le sens vrai et caché, l'histoire spirituelle « permanente », *la parabole* transparaissant sous le récit des événements matériels extérieurs. Et c'est tout autre chose que la recherche de « courants historiques » ou d' « influences » s'exerçant toujours dans le sens d'une causalité immanente, unidimensionnelle, c'est-à-dire réduite au plan de l'univers matériel sensible. Il s'agit d'une « historicité » à plusieurs dimensions, incluant celle de la métahistoire, et pour passer d'une dimension à l'autre, il faut la perception d'une structure constante, d'un *isomorphisme,* de même qu'une mélodie peut être produite à des hauteurs différentes : chaque fois les éléments mélodiques sont différents, mais la structure est la même; c'est la même mélodie, la même figure musicale, la même *Gesialî.* Seulement pour voir Pimâmoîogie avec cette ampleur, dominant chaque univers, il faut justement accepter l'*intégralité* des traditions venues jusqu'à nous sous le nom des saints Imâms, comme le fait l'école shaykhie. Lorsque la critique de ces traditions cède à quelque présupposition rationaliste latente, c'en est fini de cette imâmologie théosophique, associée à l'idée du sens spirituel ou ésotérique *(bâtin)* de la révélation qorânique et des révélations prophétiques antérieures, et partant au *ta'wîl,* c'est-à-dire à leur herméneutique spirituelle.

Certes, un grand travail fut accompli par la pensée shî'ite depuis Nasîroddîn Tûsî, pendant les quelque trois siècles qui précédèrent la restauration safavide (il faut ici^rappeler les noms de 'Allâmeh Hillî, Rajab Borsî, Haydar Âmolî, Sâ'inoddîn Ispahânî, Ibn Abî Jomhûr et un certain nombre d'autres). Tout ce travail porta ses fruits dans les écoles philosophiques qui firent éclosion depuis lors, en premier lieu avec Mîr Dâmâd

et l'école d'Ispahan dont nous avons traité ici précédemment. Cette renaissance philosophique reste même un phénomène caractéristique de l'Islam iranien, sans parallèle ailleurs dans le monde de l'Islam.

Mais il reste également que, si la philosophie shî'ite, ou le shî'isme philosophique, trouvait des circonstances favorables du fait de la restauration safavide, elle trouvait simultanément en face d'elle, en sortant en quelque sorte de la clandestinité, l'organisation du shî'isme officiel de l'Etat safavide. Inévitablement, un Mollâ Sadrâ Shîrâzî, ses élèves et ses successeurs, éprouvèrent pas mal de difficultés de la part du « clergé » officiel, et durent, eux aussi dans une certaine mesure, pratiquer la *taqîyeh,* la discipline de 1' « ésotérisme ». C'est qu'en effet il se produisit alors dans le shî'isme officiel le phénomène qu'il n'y a que trop lieu de déplorer ailleurs en Islam : l'envahissement croissant du *fiqh,* le droit canonique et la jurisprudence tendant à coïncider avec le concept de théologie tout court. Entre les purs *foqahâ* (docteurs de la Loi) et les purs *'orafâ* (théosophes mystiques) la compréhension est difficile. Mais de génération en génération, et jusqu'à nos jours, il faut le souligner, a persévéré sans défaillance l'effort des *'orafâ* et des fidèles de la *hikmat ilâhîya.* Celle-ci, il y a déjà eu occasion de le redire, n'est pas exactement ce que nous entendons par philosophie ni par théologie, mais une recherche qui domine et cumule l'une et l'autre, étymologiquement une *theosophia,* l'expression arabe équivalant littéralement au terme grec. Malheureusement aussi, en face de la tendance officielle absorbée par la science juridique et le formalisme casuistique, quiconque poursuivait cette théosophie s'exposait souvent au soupçon de vouloir ébranler les croyances par une intervention de la philosophie. Déjà Mollâ Sadrâ a dénoncé cette confusion dans des pages véhémentes qui font écho à celles qu'écrivait Haydar Amolî, quelque trois siècles plus tôt. Renoncer à tout ce qui est *'irfân,* c'était mutiler ce qu'il y avait de plus précieux dans l'héritage des Imâms. Comment auraient pu y consentir ceux à qui étaient familiers tant et tant de propos des Imâms, sources de la « théosophie imâmique » ? Par la force des choses, le shî'isme dut partiellement, pour ainsi dire, se cacher lui-même à lui-même, et maintenir sa nature de religion ésotérique; les siens connurent la situation qui fut celle des gnostiques partout et toujours.

La situation ainsi très sommairement analysée (elle forme un thème de conversation fréquent en Iran) permet aussi sommairement de situer ce qui est désigné comme École shaykhie. Tout d'abord sa volonté de promouvoir un imâmisme intégral la caractérise comme une « re-formation » métaphysique et spiri-

tuelle, et lui donne une tout autre portée que celle des mouvements « réformistes » modernes connus par ailleurs dans le monde de l'Islam, et éclos le pius souvent sous l'impact occidental. Poursuivre une théosophie uniquement puisée aux textes des Imâms, récuser la prépondérance des questions et considérations juridiques, cette intention ne pouvait être comprise d'emblée par la généralité des *Mojtaheds.* Plus exactement dit, on leur proposait là des problèmes auxquels leur forme d'esprit n'était pas à même de consentir, et qui les alarmaient d'autant plus qu'ils mettaient leur rôle en question.

Cependant, il s'en faut de beaucoup que le shaykhisme rallie purement et simplement le camp des philosophes ou théosophes de l'école de Mollâ Sadrâ, avicenniens et *ishrâqîyûn.* Il y a des recroisements, certes, mais les sources restent chez les shaykhis, uniquement les textes mêmes des saints Imâms, et la démarche de la pensée reste beaucoup plus herméneutique (à la façon stoïcienne) que dialectique. Même distance sépare le shaykhisme et le soufisme, parce que la personne du shaykh, telle qu'elle est considérée dans les *tarîqat* du soufisme, apparaît aux shaykhis comme usurpant une suppléance de l'Imâm caché, incompatible avec l'idée et le temps de la *ghaybat* ou « occultation » de l'Imâm. Ou plutôt le pieux shî'ite comme le chercheur shî'ite ne peuvent avoir qu'un seul shaykh qui est l'Imâm lui-même, comme leur guide personnel, « maître invisible mais présent au cœur ». D'où un type de doctrine et de spiritualité très caractéristique, où se retrouvent certains traits communs aux philosophes (les *ishrâqîyûn* par exemple) et aux soufis, sans que la physionomie soit celle ni des uns ni des autres, parce qu'elle est entièrement modelée sur l'enseignement des Imâms. Nous avons déjà indiqué que la notion de soufisme *(tasawwof)* ne recouvre pas la totalité de la mystique en Islam.

C'est là même que commencent les difficultés du travail. Car cet enseignement des Imâms forme un *corpus* immense comprenant non seulement les textes qui sont enregistrés dans la grande encyclopédie de Majlisî, mais encore ceux qui sont dispersés dans d'autres recueils, contenant principalement ceux des textes traditionnels *(hadith* ou *akhhâr)* où les tendances « gnostiques » se décèlent le mieux [2]. Ces derniers appelleraient maintes enquêtes à commencer par leur mise en œuvre chez les auteurs ismaéliens. Ce *corpus* est non seulement la base de l'interprétation ésotérique de la révélation qorânique, conforme à l'enseignement

2. On s'est déjà référé ici à la monumentale encyclopédie de Majlisî (ob. nu/1700). L'édition typographique en cours à Téhéran depuis 1957, doit comprendre 50 doubles volumes in-4°. Quant aux recueils constitué» par les soins de l'école shaykhie, il y aura occasion de les signaler plus loin.

des Imâms, mais il forme aussi toute une encyclopédie du savoir. C'est à lui que réfère toute allusion des docteurs shaykhis, lorsqu'ils proclament leur fidélité à l'enseignement intégral des saints Imâms (il y aura occasion plus loin de préciser comment et pourquoi la position shaykhie envers ce *corpus* surmonte l'antagonisme entre l'école *akhbârî* et l'école *osûlî).*

Certes, la première question que tend à se poser l'historien des religions, concerne la formation même de ce *corpus.* Cependant, même si nous pouvions jamais avoir une claire représentation des phases de transmission et de compilation des *akhbâr,* elle ne permettrait encore qu'une approche tout extérieure. Pour en saisir la fonction dans le fait religieux constitué par la conscience shî'ite, il faudrait plutôt dégager la structure d'ensemble du *corpus* et de sa composition, le groupement des thèmes, leurs récurrences, les intentions thématisées, etc. Quelques points de repère nous sont fournis par les auteurs shî'ites eux-mêmes, Khwânsârî, par exemple, nous en propose quelques-uns [3] (tout en se distinguant par le respect et l'admiration qu'il témoigne pour la personne et l'œuvre de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, alors que d'autres ont par leur malveillance égaré le chercheur non averti). Et ces points de repère attestent que l'école shaykhie, si elle est une restauration et une réformation, n'est pas une « novation » au sein de l'imâmisme. C'est à juste titre qu'elle revendique toute la tradition théosophique du shî'isme depuis ses plus anciens témoins. Tant de noms illustres figurent déjà dans la liste non exhaustive, énoncée de mémoire par Khwânsârî, qu'il faut une certaine hâte maladroite pour prononcer à l'égard du shaykhisme le mot de *gholow* (« extrémisme »). Comme on l'a dit ci-dessus, il ne s'agit pas d' « extrémisme » mais d' « intégrisme », le mot, pris en son sens étymologique, ayant la vertu de constater un fait et la volonté qui lui donne origine, à savoir la volonté de maintenir intégralement la tradition. Cette volonté ne mérite pas que l'on porte un jugement dépréciatif sur une école qui continue de faire partie intégrante du shî'isme [4].

3. Cf. Khwânsârî, *Rawzât al-Jannât,* éd. lith. in-folio, Téhéran 1306 (la nouvelle édition typographique, commencée à Ispahan, n'a pas encore dépassé le premier volume), l'article consacré à Rajab Borsî, p. 285. Cf. encore *infra* p. 228, n. 22.

4. Quant aux antécédents traditionnels de l'école shaykhie, il est impor tant, pour toute recherche future, de relever les noms des personnalités shî'ites que Khwânsârî énumère *(ibid.)* comme « chaînons de transmission », depuis les saints Imâms, des *akhbâr* (traditions) ayant une teinte particu lièrement « gnostique ». Il faut tout d'abord mentionner trois des compagnons intimes des Ve et VIe Imâms (Mohammad Bâqir, *ob.* 115/733, et Ja'far Sâdiq, *ob.* 148/765), à savoir Mofazzal b.'Omar al-Jo'fî, Jâbir al-Ansârî et Jâbir al-Jo'fî (on sait aussi quelle importance ont leurs *riwâyât* dans lu théosophie ismaélienne). Puis Shadhân ibn al-Khalîl Neyshâpûrî, qui fut un familier

Ce sont des jugements de ce genre qui malheureusement semblent avoir dérouté les quelques orientalistes à qui il est arrivé jusqu'ici de consacrer un peu d'attention au shaykhisme, sans pouvoir en pressentir, avec la sympathie qu'il mérite, la haute valeur spirituelle. Pour notre part, nous avouons n'avoir jamais bien compris les motifs des passions qui ont été soulevées; il semble que soient entrées en jeu des considérations assez éloignées de l'intérêt qu'il convient de porter aux choses de l'esprit, le seul qu'ait à connaître le philosophe et chercheur en sciences religieuses. Nous avons dû constater que le genre d'attaques portées contre les doctrines, ne permettait pas de conclure que leurs auteurs avaient lu de très près et réellement compris les livres qu'ils attaquaient. Des jugements si étranges sont parfois formulés, que l'on est porté à se demander s'ils ne le sont pas par nécessité du *ketmân* (ou *taqîyeh,* la discipline de l'ésotérique prescrite par les Imâms et particulièrement imposée par la situation rappelée ci-dessus). On entend dire, par exemple, que Shaykh Ahmad Ahsâ'î était, certes, un très saint homme, mais qu'il n'était pas du tout un métaphysicien philosophe. Le peu que nous extrayons plus loin d'un de ses livres suffirait à infirmer un tel jugement. On entend dire qu'il n'aurait compris ni les problèmes ni le lexique technique des philosophes, ceux de Mollâ Sadrâ, par exemple, sur deux ouvrages de qui il écrivit deux

du IXe Imâm, Mohammad Jawâd, *ob.* 220/835 (Mâmâqânî, *Tanqîh al-Maqâl,* 5470); Abu Ja'far Moh. Saffâr Qommî (*ob.* 290/903), qui connut le XIe Imâm, Hasan 'Askarî, *ob.* 260/874, et son fils qui devint l'Imâm caché; il est l'auteur des *Basâ'ir al-darajât (Rayhânat al-adab,* II, p. 483, n° 873); Farât b. Ibrahim al-Kûfî (Mâmâqânî, 9412), une des sources d'Ibn Bâbûyeh et auteur d'un des premiers *tafsîr* shî'ites (auquel on associera le *tafsîr* attribué au XIe Imâm) ; Alî b. Ibrâhîm ibn Mâhûyeh Qazwînî *(ibid.,* 8202); Shaykh Sâdûq Ibn Bâbûyeh de Qomm (ob. 381/991), un des plus grands noms des théologiens shî'ites de cette génération, auteur de quelque 300 ouvrages parmi lesquels il convient de penser principalement ici au *Kitâb al-Majâlis (Rayhânat,* II, p. 470, n° 855); Sayyed Razî (ob. 406/1015), principalement son *Kitâb al-A'imma (ibid.,* II, p. 259, n° 539); Qotboddîn Sa'îd Râwendî (ob. 573/1177-1178), dont la tombe est à Qomm, dans le sanctuaire de Hazrat Fâtima, la jeune sœur du VIIIe Imâm *(ibid.,* p. 305, n° 477); Yahyâ ibn Batrîq (ob. 600/1284), principalement dans ses *Khasâ'is* (Somme concernant le Ier Imâm) et sa *'Omdat (ibid.,* V, p. 270, n° 532); Sayyed Razîoddîn 'Alî b. Tâ'ûs *(ob.* 664/ 1265-1266, *ibid.,* VI, p. 60, n° 67); 'Alî ibn 'Isâ Arbelî (ob. 696/1296-1297), auteur du *Kashf al-Ghamma (ibid.,* I, p. 56, n° 121); Mollâ Rajab Borsi enfin (ob. *circa* 800/1397), auteur principalement des *Mashâriq al-Anwâr,* ouvrage composé vers 774/1372 et qui fut, sous Shah Solaymân, l'objet d'un commentaire monumental en persan, *Matâli' al-asrâr,* par Hasan Khatîb Qârî Mashhadî, 503 feuillets in-folio (cf. *Annuaire de la Section des Sc. Relig.,* année 1968-1969, pp. 148 ss.); il est fréquemment cité par Shaykh Ahmad Ahsâ'î *(ibid.,* II, p. 259, n° 539). La liste est loin d'être exhaustive; elle serait à élaborer aussi bien pour donner une histoire complète de la théologie shî'ite que pour y situer l'école shaykhie.

grands commentaires critiques. Or, il s'est expliqué lui-même avec une parfaite maîtrise concernant ces problèmes et ce lexique, marquant combien il avait une conscience lucide de ce qui différenciait à la fois son propre lexique et sa manière de poser les problèmes [5]. On entend même dire que sans doute le shaykh professa une fidélité totale à l'enseignement des Imâms, mais que là encore il n'aurait pas exactement compris les textes. Mais on attend encore un début de preuve de cette inexactitude, et il reste qu'en tout état de cause les textes des Imâms sont interprétables à plusieurs niveaux de compréhension. Il apparaît arbitraire de tenir pour incompatibles la fidélité à une tradition et l'originalité de la pensée. Faire grief de cette dernière à un penseur, c'est lui reprocher sa vocation, et c'est finalement confondre la tradition avec un cortège funèbre.

Bref, il n'y a pas lieu d'insister sur ces polémiques pénibles; on y a fait allusion, parce qu'elles n'ont guère facilité aux chercheurs l'accès de la pensée authentique de l'école shaykhie. Ajoutons que les textes sont difficiles; les ouvrages ne « traînent » guère dans les librairies. Il y a un état des questions et tout un lexique avec lesquels il faut se familiariser. Il ne faut donc pas s'étonner outre mesure si l'étude n'en a pas été abordée jusqu'ici. En revanche, on s'est occupé du bâbisme et du bahâ'isme (E. G. Browne). Le plus souvent en renchérissant sur des jugements hâtifs et passionnels, on en a tenu pour « responsable » le shaykhisme [6]. Il y aura occasion de redire ici pourquoi, si intéressants que soient en eux-mêmes ces phénomènes religieux, ils ne peuvent absolument pas être considérés comme des « rejetons » de l'école shaykhie. Si tel est le principal motif des

5. Voir notre édition et traduction de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (supra* p. 206, n. I), index s. v. Ahmad Ahsâ'î (Shaykh).

6. On voudrait ne citer ici que pour mémoire l'ouvrage de A. L. M. Nicolas, *Essai sur le cheïkhisme,* Paris 1910. L'ouvrage n'est vraiment plus utilisable, étant tout entier construit uniquement sur l'exposé polémique d'un adver saire du shaykhisme qui n'y avait pas compris grand'chose ; en outre, le vocabulaire technique en est très précaire. E. G. Browne a donné une brève notice sur le shaykhisme dans son *Traveller's Narrative,* II, pp. 243-244. Quant au bâbisme et au bahâ'isme nous n'avons pas à en traiter ici pour eux-mêmes, puisque, comme il y aura occasion d'y faire allusion plus loin, l'un et l'autre mouvement se sont mis *ipso facto* hors du shî'isme. Lorsque les bahâ'is affirment leur admiration pour Shaykh Ahmad Ahsâ'î, on ne peut que les approuver. Mais lorsqu'ils le revendiquent comme leur ancêtre spiri tuel, on ne peut que dénoncer cette prétention abusive. Disons qu'il y a deux façons de « sortir » d'une école : on peut en émaner comme un ruisseau dérive d'une source. Mais on peut aussi en *sortir* au sens où l'on sort d'une pièce en claquant la porte, nous voulons dire d'une manière qui rend difficile de revendiquer une filiation avec ceux qui sont restés dans la pièce.

critiques portées contre celle-ci, on devrait au moins commencer par prêter sérieusement attention aux livres dans lesquels elle a montré et démontré que ces « rejetons » ne sont pas les siens. Ainsi l'exigerait l'équité scientifique.

Les shaykhs qui furent à la tête de l'école ont laissé une œuvre immense; un millier d'ouvrages dont environ un tiers seulement a été publié, le reste étant conservé en manuscrits. L'œuvre des trois premiers shaykhs fut, bien entendu, d'une importance prépondérante, à savoir celle de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (1753-1826) et celle de ses deux premiers successeurs : Sayyed Kâzem Reshtî (1798-1843), puis Shaykh. Mohammad Karîm-Khân Kermânî (1809-1870) qui par sa naissance appartenait à la famille impériale Qâdjâre. Eux-mêmes et leurs successeurs furent des personnalités aussi remarquables par la noblesse et la force de caractère que par leur productivité étonnante. Les éléments d'autobiographie dont nous disposons pour les trois premiers shaykhs, nous permettent de comprendre à quelles régions profondes de la transconscience s'origine la dévotion shî'ite pour la personne des saints Imâms. Celle-ci se manifeste déjà dans la configuration visionnaire de leurs songes d'adolescents, et il apparaît impossible d'en isoler la haute théosophie que l'on a rappelée encore ci-dessus en quelques lignes sommaires.

Une partie des pages qui suivent eut pour occasion la publication, il y a une quinzaine d'années, d'un ouvrage considérable en persan de celui qui était alors le chef de la communauté shaykhie, le shaykh Sarkâr Âghâ récemment décédé (déc. 1969) [7]. La composition en avait été motivée par une demande émanant de la direction de la Bibliothèque du sanctuaire de l'Imâm Rezâ à Mashhad, alors préoccupée de la rédaction de ses catalogues. L'ensemble de l'ouvrage constitue à la fois une excellente mise au point de l'état actuel des choses et une introduction indispensable à l'étude du shaykhisme, et par là même à l'étude du shî'isme au cours des deux derniers siècles. Pour la première fois on trouve réunies successivement les biographies des grands *Mashâyekh* qui ont assuré jusqu'à nos jours la continuité de l'école, ainsi qu'une bibliographie systématique et complète de

7. *Fihrist-e Kotob-e... Shaykh-e Ahmad-e Ahsâ'î 0 sâ'ir-e Mashâyekh-e 'izâm... wa kholâsa-ye ahwâl-e îshân,* Kerman 1957, 2 tomes en un vol. in-8°, 270 et 464 pages. Toutes les références simples, données entre parenthèses ici dans le texte, renvoient au tome I de cet ouvrage (biographies); celles qui sont précédées de l'indication « II » réfèrent au second tome contenant les bibliographies. Sur les autres ouvrages du shaykh Sarkâr Âghâ, cf. ci-dessous chap. II, 5. Conformément à l'usage iranien que nous rappelons plus loin, nous avons, au cours du texte, désigné l'auteur simplement sous son surnom honorifique de « Sarkâr Âghâ ».

leurs œuvres, tant en persan qu'en arabe, tant imprimées qu'inédites. Nous voudrions donc donner ici un aperçu de ces biographies (enrichies de documents inédits) et indiquer sommairement l'œuvre monumentale laissée par chacun des grands shaykhs. Il ne nous sera possible d'insister, pour terminer, que sur quelques points de doctrine; ce sera en quelque sorte l'esquisse d'un programme de recherches pour le proche avenir. Bien entendu, il ne saurait être question de nous livrer ici à une comparaison systématique avec les informations plus ou moins exactes données par des historiens n'appartenant pas à l'école shaykhie. C'est le point de vue de celle-ci que nous nous attacherons à faire connaître, la conscience qu'elle témoigne d'elle-même dans l'œuvre du shaykh Sarkâr Âghâ.

2. - *La vie et l'œuvre de Shaykh Ahmad Ahsâ'î* (1166/1753-1241/1826)

La partie biographique de ce grand ouvrage suit un plan qui décèle une perspective historique et un sentiment de la temporalité dont il serait intéressant de développer la phénoménologie; elle prend son point de départ de nos jours pour remonter, de shaykh en shaykh, jusqu'au fondateur, suivant donc une voie inverse de celle de nos historiens qui commencent habituellement par les origines. Il nous semble préférable de renoncer ici à cette perspective ascendante, pour suivre un ordre de succession chronologique plus conforme à nos habitudes.

Bien que la plupart des recueils de biographies contiennent un article sur Shaykh Ahmad, on ne peut en user qu'avec discernement et prudence. Comme l'observe le shaykh (pp. 164 ss.), le plus souvent les auteurs ignorent tout de la terminologie et des problèmes de la *hikmat* (théosophie), et ignorent plus encore, si possible, la terminologie personnelle de Shaykh Ahmad. Ces méprises sont encore aggravées par le défaut d'information et le caractère tout superficiel des observations. Il y a, par exemple, certaines thèses d'origine sunnite qui ont fini par prendre cours, sans que les shî'ites en aient conscience; que le shaykh soit en rupture avec elles, cela n'aura donc nullement la signification que peut y attacher tel ou tel écrivain mal informé. En revanche, nous disposons d'informations de première main, d'une authenticité incontestable. Outre une autobiographie de Shaykh Ahmad qui, retrouvée par Sarkâr Âghâ, nous informe en détail des expériences mystiques vécues par lui pendant les années de sa jeunesse, et qui déjà annoncent toute la courbe d'une vie, trois autres traités contemporains nous fournissent un ensemble

d'informations corroborées par les témoignages transmis de génération en génération, au sein de la communauté shaykhie[8]. Enfin, comme complément biographique indispensable, il y a l'œuvre même de Shaykh Ahmad. De nombreux traités ont en effet été provoqués par des questions qui lui furent posées par des contemporains. Il conviendrait de les suivre dans le détail, pour juger aussi bien des précisions apportées par le shaykh à sa doctrine que de l'écho rencontré chez ses contemporains.

Shaykh Ahmad Ahsâ'î est né en 1166 h. (1753) dans une bourgade à proximité d'al-Ahsâ', sur le territoire de Bahrayn. Par son ascendance qu'il retrace lui-même jusqu'à la dixième génération (c'est-à-dire jusqu'à la seconde moitié de notre XVe siécle), il était de pure race arabe [9], mais de cette partie orientale de l'Arabie, riveraine du Golfe Persique, où l'historien n'a guère l'habitude d'aller relever des noms de penseurs et de philosophes. A vrai dire cependant, le nom d'al-Ahsâ' n'est pas sans avoir quelque signification symbolique pour l'histoire de la gnose en Islam. Nâsir-e Khosraw, au XIe siècle, dans le journal de son voyage, a décrit longuement les conditions vraiment idéales du petit État qarmate qu'il eut l'occasion de visiter et d'apprécier [10]. On n'oubliera pas non plus que c'est au cours des quelque quinze années que le shaykh passa en Iran, qu'il provoqua l'écho et l'enthousiasme sans lesquels il n'y aurait sans doute jamais eu de « shaykhisme ». En outre, depuis son deuxième successeur, l'École shaykhie a son centre à Kerman, dans le sud-est de l'Iran, où elle dispose d'une école de théologie, d'un collège et d'une

8. C'est en premier lieu la *risâla* de Shaykh 'Abdollah (fils de Shaykh Ahmad) dont toutes les informations sont de première main; elle a été traduite en persan (lith. Bombay, 1310 h., 96 p.) par Âghâ Moh. Tâher-Khân, oncle du shaykh Sarkâr Âghâ, sous la supervision de Shaykh Moh.-Khân Kermânî (*infra,* chap. II, 3). Deux autres *risâla* sont dues à deux élèves de Sayyed Kâzem Reshtî, le disciple par excellence et successeur de Shaykh Ahmad : I° celle de Âghâ Mîrzâ 'Alî-Naqî Qommî, intitulée *Nûr al-Anwâr* (contenant les biographies de Shaykh Ahmad, Sayyed Kâzem et Moh. Karîm-Khân Kermânî) ; 2° celle de Âghâ Sayyed Hâdî Hindi, intitulée *Tanbîh al-ghâfilîn wa sorûr al-nâzirîn.* On fera observer de nouveau ici que les noms propres de personnalités iraniennes, principalement pour la période contemporaine, ainsi que certains termes courants, sont transcrits ici de façon à corresoondre le plus possible à l'usage iranien et à la prononciation réelle.

9. Sa généalogie se présente ainsi : Shaykh Ahmad ibn al-Shaykh Zayn al-'Âbidîn ibn al-Shaykh Ibrâhîm ibn al-Saqr ibn Ibrâhîm ibn al-Dâghir. C'est avec ce dernier que la famille abandonna la vie bédouine, s'établit aux environs d'al-Ahsâ' et passa définitivement au shî'isme duodécimain (aussi Shaykh Ahmad fait-il suivre leurs noms de la formule *Ghafara Allâh lahom ajma'in).* Au-delà, l'ascendance (encore sunnite) est ainsi fixée : ibn Ramadan ibn Rashîd ibn Dahîm ibn Shamrûkh Âl Saqr, le shaykh et ancêtre auquel la famille se fait gloire de remonter.

10. Cf. *Sefer Nameh, Relation du voyage de Nassiri Khosraw...* publié, traduit et annoté par Charles Schefer, Paris, 1881, pp. 225-233.

imprimerie. Enfin l'on tiendra compte qu'officiellement l'Iran, de nos jours, entretient des liens spéciaux avec Bahrayn, en souvenir de l'époque où Bahrayn fit partie de son territoire.

Mais il est des considérations plus essentielles pour la caractérologie de Shaykh Ahmad, celles-là même que suggère l'autobiographie retrouvée dans l'autographe même, et dont Sarkâr Âghâ avait projeté tout d'abord de donner une traduction persane, mais dont finalement il préféra avec bonheur reproduire le texte arabe original (pp. 166-179). Cette autobiographie que Shaykh Ahmad écrivit à la demande d'un de ses fils, le shaykh Mohammad Taqî, fixe de nombreux traits qui, à l'exemple de beaucoup d'autres spirituels d'autres climats, décèlent dès l'enfance l'aptitude à l'expérience mystique. Lorsque le jeune garçon se mêle aux jeux des camarades de son âge, il lui arrive fréquemment de les délaisser soudain, parce qu'il aura perçu sous un aspect insolite un objet jusque-là familier; et cela suffit pour l'attirer dans la solitude et l'y maintenir en méditations prolongées. Il aime en particulier rêver devant les traces des campements disparus, devant les ruines des demeures fugitives, édifiées en matériau précaire; son imagination s'absorbe en évocations mélancoliques, accompagnées de larmes abondantes.

Le feu d'une passion secrète le dévore. Autour de lui, les gens ne se préoccupent guère de pensées ni d'observances religieuses. En revanche, les jeunes et les aînés aiment à s'assembler fréquemment en réunions au cours desquelles se prodiguent bruyamment les chants et les instruments de musique. Le jeune Ahmad ne peut se retenir d'y prendre part, quitte, une fois retrouvée la solitude, à se sentir déchiré entre le propos de s'en abstenir désormais et le secret désir d'y participer de nouveau. Un événement d'apparence futile : un homme dont il tait le nom lui demande un beau jour son aide pour composer un poème. Mais Ahmad ignore tout de la grammaire. Par bonheur, un de ses jeunes camarades est en train de l'étudier près d'un shaykh des environs, un certain Shaykh Mohammad ibn Shaykh Mohsin. Il lui demande un texte (il s'agissait des *'Awâmil* de Jorjânî) et le recopie entièrement. Et voici que pendant son sommeil, ses parents le surprennent, la main crispée sur les feuillets. A la suite de quoi on décide de l'envoyer étudier, lui aussi, près du shaykh en question.

Jamais il n'eût avoué lui-même son désir d'étudier, pas plus qu'il n'eût avoué à quiconque son inclination secrète pour les réunions qui lui inspiraient ensuite tant de remords. Et il fallut que bon nombre d'années aient passé pour que, dominant son extrême pudeur, le shaykh osât confier en détail à son fils le

récit des expériences visionnaires qui lui étaient advenues au temps de son adolescence; ce récit constitue un document inappréciable pour la psychologie religieuse.

Si toute sa doctrine peut se caractériser comme une imâmologie intégrale, elle n'est pas pour autant une théorie construite tardivement à l'aide des livres, mais une expérience vitale, éclose avec l'éveil même de sa conscience et s'enracinant dans le secret de sa vocation personnelle. On pourrait dire que, dès sa jeunesse, Shaykh Ahmad récapitule et totalise en sa personne le sentiment imâmique fondamental, source même de la doctrine. Il relate en termes concis une dizaine de ses visions; elles attestent une conscience mystérieusement et totalement investie par les archétypes que représentent les saints Imâms. L'éclosion de ces visions est préparée par un certain nombre de songes prémonitoires. C'est d'abord la vision d'un adolescent qui tient en main un livre, puis développe un admirable *ta'wîl* de deux versets qorâniques (87 : 2-3), condensant un haut enseignement philosophique. A la suite de quoi le jeune Ahmad éprouve un dégoût radical pour les études de grammaire et de philologie pure, considérées comme fin en elles-mêmes.

Il se met à fréquenter quelques shaykhs ; mais aucun n'est capable de lui enseigner quelque chose qui ressemble à ce qu'il a entendu en songe. Aussi « s'absente-t-il » de plus en plus; il n'est plus présent parmi les siens que « corporellement ». « Je *voyais* alors tant et tant de choses qu'il m'est impossible d'en faire le récit. » Et parmi « ces choses », il est un motif qui revient à maintes reprises : il s'agit de monter sur la terrasse de la maison, ou bien de gravir le sommet de quelque haute montagne. Un objet mystérieux descend du ciel, impalpable, irréel, et il s'agit de le saisir. Voici alors qu'une nuit il entre « en vision » dans une mosquée; il s'y trouve en présence de trois personnages dont il va apprendre qu'ils sont respectivement le IIe Imâm (Hasan ibn 'Alî), le IVe Imâm ('Ali ibn Hosayn Zayn al-'Abidîn) et le Ve Imâm (Mohammad Bâqir). Avec cette vision commence toute une série de songes d'initiation personnelle, et cette première « rencontre » n'est pas sans rappeler certains traits de la vision de Mîr Dâmâd en la mosquée de Qomm *(supra* liv. V, chap. 1, 2). Ahmad demande à l'Imâm Hasan de lui enseigner une prière, un poème, qu'il lui suffirait ensuite de réciter pour être gratifié de son apparition. Le texte lui est enseigné, et il nous le rapporte intégralement. Mais ensuite, bien qu'il le récitât assidûment, la récitation ne provoquait pas pour autant la vision. Il comprit finalement quelle avait été l'intention de l'Imâm : l'amener à conformer tout son être intérieur au sens spirituel caché dans le poème.

Comme il le dira plus tard dans une lettre qui, adressée à un ami, confirme point par point son autobiographie[11], c'est cet état intérieur, cet « accord parfait » fondamental, qui rendit possible la succession des autres visions. « On rapporte de l'Imâm Mohammad Bâqir, écrit-il, qu'il a déclaré : Si quelque fidèle nous aime, progresse dans son amour pour nous et se consacre à nous connaître, il n'est point de question qu'il se pose sans que nous inspirions à son cœur la réponse. S'ouvrirent alors à moi des choses que je ne sais comment décrire aux hommes, et tout cela avait pour source la conformation de mon être intérieur au sens spirituel du poème que m'avait enseigné l'Imâm Hasan. » C'est une vie d'intimité qui commence avec chacun des « Quatorze Immaculés » : le Prophète, Fâtima al-Zahrâ, chacun des Douze Imâms, jusqu'à celui qui est l'Imâm caché. « Je vis des songes étranges, merveilleux, dans les Cieux, dans les paradis, dans le monde suprasensible et dans le *barzakh*, des figures et des couleurs qui éblouissent l'intelligence » (p. 175).

Il est exact de parler de songes « initiatiques »; ils le sont à tel point que l'on ne pourrait dissocier la doctrine développée plus tard en tant d'ouvrages, de l'enseignement ainsi reçu en songe. Il écrit lui-même : « Il n'était pas de problème qui m'arrêtât à l'état de veille, sans que je n'en visse l'explication en songe, chaque fois qu'en songe, ayant remémoré les saints Imâms, je voyais l'un d'eux » (p. 181). « La question m'apparaissait dès lors avec toutes les preuves à l'appui, si bien que, même si tout le monde s'était ligué contre moi, personne n'eût pu faire pénétrer en moi le doute, puisque j'avais *vu* » (p. 177).

Le sommet de ces expériences visionnaires est atteint avec celle où Shaykh Ahmad voit en songe le Xe Imâm tenant en main une liasse de feuillets : ce sont les *ijâzât* (« licences ») que lui décerne chacun des Douze Imâms (p. 178). On ne peut qu'enregistrer le *fait* spirituel, chercher non pas tant ce qui l'explique que ce qu'il implique. Tous ces songes furent autant d'enseignements passés plus tard dans ses livres. Il déclare lui-même à son fils, dans son autobiographie : « Si tu veux comprendre la sincérité de mes paroles, étudie attentivement les livres où je traite de la philosophie. Dans la plupart et sur la plupart des questions, je m'oppose à la solution des philosophes et à celle des théologiens scolastiques *(motakallimûn).* Lorsque tu auras bien médité ma doctrine, tu verras qu'elle concorde avec les traditions de nos Imâms-guides, et tu n'y trouveras pas un seul point qui soit en contradiction avec celles-ci. En revanche,

11. Le texte de cette lettre, conservé dans le *Tanbîh al-ghâfilîn (supra* p. 216, n. 8) est intégralement reproduit pp. 180-182 de l'ouvrage étudié ici.

tu constateras que la plupart des philosophes et des scolastiques sont en contradiction avec les enseignements et traditions des Imâms. Si tu en veux l'explication, aie l'impartialité de reconnaître la vérité de ce que je déclare, car jamais je ne parle qu'en vertu d'une preuve qui a sa source chez les Imâms. »

L'expérience d'un Shaykh Ahmad, comme celle de tous les grands mystiques visionnaires, présente les caractères d'un phénomène archétype, aussi irréductible que la perception d'un son ou d'une couleur. La phénoménologie de l'expérience religieuse ne peut que se rendre attentive aux descriptions et implications de semblables cas, sans chercher ni à le déduire d'autre chose ni à le réduire à autre chose par d'illusoires explications causales; il lui incombe de découvrir quelle forme de conscience présuppose la perception d'événements et de mondes inaccessibles à la conscience commune de nos jours. Aussi bien l'ontologie et la cosmologie shaykhies insistent-elles particulièrement elles-mêmes sur le mode d'existence du « monde intermédiaire » qui authentifie et garantit la validité des perceptions visionnaires. En fait, tout au long de sa vie, Shaykh Ahmad garda une absolue confiance dans les *ijâzât* que, dans ce monde intermédiaire, lui avaient délivrées les saints Imâms. En toute science et en toute chose, ces derniers sont l'appui, l'autorité et la source qu'il invoque *(istinâd* et *i'timâd),* en remémorant les révélations qu'il reçut d'eux au cours de ses états visionnaires. Toute sa conscience était suspendue à ses visions qui lui apprirent, témoigna-t-il à plusieurs reprises, ce qu'il n'avait jamais entendu auprès d'aucun shaykh. Visions, révélations, songes, prennent ici les formes archétypes qui correspondent à la conscience shî'ite; autant de faits spirituels qui ne peuvent être traités à la légère. Comme le rappelle Sarkâr Âghâ, il est de nombreux *akhbâr* qui attestent que « les visions du fidèle parfait *(mûmin kâmil)* ont valeur de perception directe » (p. 185). Mais Shaykh Ahmad avait raison de conclure ainsi la courte autobiographie spirituelle rédigée à l'intention de son fils : « Ce ne sont point là des choses qu'il est bon de vouloir expliquer, surtout aux ignorantins et aux envieux » (p. 179).

En tout cas, en dehors du shaykh assez obscur qui lui enseigna la grammaire pendant ses années de jeune garçon, Shaykh Ahmad ne mentionne nulle part aucun maître déterminé dont il aurait été l'élève attitré, et dont il tiendrait son investiture. La tradition de la communauté shaykhie elle-même ne lui connaît aucun shaykh dont il aurait invoqué en propre le nom pour son *istinâd,* à la façon dont Sayyed Kâzem le fera à son égard, Shaykh Moh. Karim-Khân Kermânî à l'égard de Sayyed Kâzem, et comme tant d'autres spirituels aiment à le faire

couramment à l'égard de leur shaykh. Tout au plus quelque indication fugitive, laissant deviner un bref entretien aux conséquences lointaines[12]. On pourrait dire que Shaykh Ahmad rentre dans la catégorie de ceux que l'on aime à désigner en Iran comme des *Owaysîs,* ceux qui n'ont eu en propre d'autre maître spirituel que le *shaykh al-ghayb, ostâd-e ghaybî,* le guide au monde suprasensible, le maître personnel intérieur. Il nous apprend lui-même qui a été dans son cas ce guide suprasensible, et il ne fait ainsi que mettre en lumière le sens profond, on l'a rappelé ci-dessus, de la pédagogie spirituelle du shî'isme, et par là même le lien entre l'imâmologie spéculative et l'expérience intérieure.

Il n'en fut pas moins en relation avec de nombreux maîtres; il échangea maintes questions et réponses avec des shaykhs et d'éminentes personnalités qui lui prodiguèrent les témoignages d'assentiment *(tasdîqât)* et de vénération. On peut le dire aussi bien de ses premiers séjours en Iraq que de ses séjours prolongés en Iran. Au long des années, d'éminents shaykhs lui décernèrent des *ijâzât* détaillées dont il faudrait tout un volume pour recopier les textes[13]. C'est à leur ensemble qu'il se référera donc, mais

12. Tel l'épisode rapporté par l'auteur du *Tanbîh al-ghâfilîn,* d'après un autographe de Mîrzâ Ismâ'îl Tabrîzî : le shaykh avait rencontré à Basra un personnage réputé tant pour sa valeur morale que pour sa haute culture. Il lui demanda des leçons en *hikmat,* mais le personnage s'excusa en invoquant des charges administratives absorbantes. Le shaykh lui demanda alors de lui indiquer ce qu'il considérait comme la base d'une doctrine philosophique. Il lui fut dit ceci : « Ne t'arrête pas aux mouvements, recherche ce qui mobilise les mouvements; ne t'arrête pas aux causes, recherche ce qui causalise les causes. Les vivants vont vers Dieu en suivant la dimension longitudinale (ou verticale) ; les minéraux (les inertes) vont vers Dieu en suivant la dimension latitudinale (ou horizontale : *silsilat al-tûl* et *silsilat al-'arz* sont deux termes caractéristiques de la « théosophie orientale » de Sohrawardî). Tu verras alors les montagnes que tu regardais comme pétrifiées se mettre en marche à la façon dont marchent les nuages (Qorân 27 : 90) ». « En entendant ces paroles de cet homme parfait, ajoutait le shaykh, furent résolues pour moi bien des difficultés qui restaient dans mon esprit quant aux problèmes philo sophiques. Je lui demandai de me donner ses conseils sur la voie de l'*Itinerarium ad Deum.* Comment, selon toi, lui demandai-je, est-il possible de rejoindre Dieu ? Rejette ce monde loin de toi, me dit-il. Je sortis de son *majlis* ; il ne restait plus rien dans mon cœur d'un amour quelconque de ce monde » (p. 183).

13. Cf. pour six de ces *ijâzât* la liste des shaykhs donnée pp. 188-189 du même ouvrage. L'ensemble comprend aussi bien des *ijâzât-e rawâyat* (diplôme garantissant la capacité de transmettre) que des *ijâzât-e dirâyat* (diplôme garantissant la capacité d'enseignement personnel). On rappelle que l'*ijâzat* est une « licence » qu'un shaykh délivre au disciple qui a étudié plusieurs années auprès de lui, et qui porte sur les livres qu'ils ont étudiés ensemble. C'est donc un diplôme essentiellement « personnalisé ». D'où, son importance significative. Ce sont les *ijâzât* qui authentifient une ascendance spirituelle ; c'est pourquoi il en sera fait état ici pour chacun des *Mashâyekh.*

jamais nommément à tel maître en particulier (une telle attitude s'accorde parfaitement avec ce que le shaykhisme considérera comme le « IVe pilier » de la doctrine shî'ite, jamais l'autorité d'aucun maître en particulier ne pouvant être « substituée » à la prérogative de l'Imâm, cf. ci-dessous chap. III). Jamais en tout cas personne ne mit en doute ni son immense savoir ni sa précellence spirituelle.

C'est aussi bien ce qu'attestent les premiers contacts qu'il noua en dehors de son pays natal. Jusqu'à sa vingtième année il était resté en Bahrayn, menant une existence que, même en l'absence d'informations détaillées, on peut se représenter comme essentiellement méditative. Se mit-il en route sur une injonction impérieuse reçue en vision, lui laissant pressentir la vocation d'enseignement qui serait la sienne, alors que son goût de la solitude ne l'y inclinait nullement ? Toujours est-il qu'en 1186 h. (1772) Shaykh Ahmad partit pour les Lieux saints shî'ites de l'Iraq. S'y trouvaient réunis à l'époque un grand nombre de savants réputés [14], avec qui il entra en entretiens et conférences suivies. Prenant part au *majlis* de Sayyed Mahdî Tabâtabâ'î, il demanda à celui-ci une *ijâzat* et lui présenta une de ses œuvres (un commentaire de la *Tabsira* de 'Allâmeh Hillî)[15]. Après lecture, le Sayyed de lui dire : « O Shaykh! mais c'est à toi de me conférer une *ijâzat* » (p. 204), tandis qu'il déclarait à ses propres élèves : « Ce shaykh est un Signe *(âyat)* d'entre les Signes de Dieu. Il est extraordinaire qu'il soit né et ait grandi dans un pays généralement démuni de science et de philosophie, et où l'on ne connaît que quelques questions relatives à la Prière rituelle. L'apparition d'une existence aussi complète, récapitulant toutes les précellences, ne peut s'expliquer que comme une grâce divine ». Et il ajoutait : « Moi-même je ne suis pas capable de comprendre les hauts problèmes de ce shaykh, car je ne m'entends qu'au *fiqh* et aux *osûl* » *(ibid.).* Plût au Ciel que tous les juristes et spécialistes du *fiqh* aient professé la même modestie avant de juger des doctrines du shaykh! Car ce dont on se félicitait autour de lui, c'était que Dieu ait suscité un savant imâmite qui connût la théosophie transmise depuis les

14. Dont plusieurs sont la source de certaines *ijâzat* du shaykh (Sayyed Mahdî Tabâtabâ'î, Shaykh Ja'far ibn Shaykh Khezr, Mîr Sayyed 'AH Tabâtabâ'î, etc. cf. p. 203). On ne négligera pas l'indication (restant cependant à vérifier) donnée par Tonkâbûnî, *Qisas al-olamâ,* p. 35, selon laquelle, dans son propre pays, Shaykh Ahmad aurait disposé de la bibliothèque d'Ibn Abî Jomhûr, lui-même un Ahsâ'î (ob. *circa* 901/1495-96, maintes fois nommé ici précédemment, cf. *Rayhânât,* V, p. 215, n° 389).

15. C'est l'ouvrage intitulé *Sirât al-Yaqîn* (II, p. 40), resté inachevé et incorporé dans le grand recueil lithographie des *Jawâmi al-Kalim.*

saints Imâms et pût discuter de pîain-pied avec les philosophes et les *motakallimûn,* au lieu de proférer, comme tant de Mollâs purement juristes, des malédictions et des *takfîr,* voire d'interdire la philosophie elle-même.

Le séjour du shaykh aux Lieux saints de l'Iraq, Najaf et Karbalâ, dura une vingtaine d'années. En 1209/1794, une grave épidémie y mit fin. Il retourna dans son pays, d'où il devait revenir, moins de quatre ans plus tard, en 1212/1797, pour un nouveau pèlerinage. Sept années se passèrent en allées et venues dans la région de Basra, le shaykh changeant fréquemment de résidence pour fuir le concours de gens que sa renommée grandissante attirait autour de sa personne. En 1221/1806 il prend la résolution qui allait avoir de si profondes conséquences pour l'imâmisme iranien : se rendre en pèlerinage à Mashhad, au sanctuaire du VIIIe Imârn, 'Alî Rezâ. Ce pèlerinage allait entraîner un premier séjour de quelque dix ans. Comme il est fréquent en Iran, on projette un séjour de quelques semaines, et cela dure plusieurs années. Parti de Basra en 1221/1806, en compagnie de sa famille et de quelques amis, son itinéraire (qui ne serait pas aujourd'hui le plus court) le mène par la ville de Yazd, au sud-est de l'Iran, sur la route de Kerman.

Un grand nombre de savants résidait à cette époque à Yazd. Tous font à Shaykh Ahmad le plus cordial accueil et lui manifestent leur vénération. Pas une journée ne se passe sans qu'il y ait des conférences en entretiens prolongés, où il est sollicité de commenter et de résoudre les questions. Les vendredis et les jours de fête on lui demande de diriger la Prière. Bref, il n'est bientôt plus question qu'il puisse quitter Yazd. Tout ce qu'il peut obtenir, c'est que, sur la promesse de revenir, on le laisse accomplir son pèlerinage à Mashhad, où il devait être accueilli de la même façon [16]. Revenu à Yazd, il y reste cette fois quelque cinq ans, tout occupé à enseigner, à composer une multitude de traités pour répondre aux questions qu'on lui posait. Sa renommée se répand si bien dans tout l'Iran que le souverain, Fat 'Alî-Shâh Qâdjâr, lui écrit une lettre émouvante et, dans son intense désir de s'entretenir avec le shaykh, propose de venir lui-même à Yazd [17]. Finalement c'est le shaykh qui

16. Pour cette partie de la vie de Shaykh Ahmad les principales sources sont le *Dalîl al-Motahayyirîn* de Sayyed Kâzem Reshtî (II, p. III) et *Hidâyat al-Tâlibîn* de Moh. Kârim-Khân Kermânî (II, p. 198).

17. Le texte de la lettre de Fath 'Alî-Shâh est reproduit p. 209, d'après le *Kashkûl* de Âghâ Sayyed Hosayn Yazdî. Il existe en outre un traité composé par Shaykh Ahmad à l'intention de Fath 'Alî-Shâh *(al-Risâlat al-Khâqânîya,* II, p. 31) pour répondre à cinq questions théologiques posées par le souve rain; le texte en a été publié dan3 les *Jawâmî al-Kalim.*

se rendit lui-même à Téhéran, où le souverain l'invita avec insistance à s'établir définitivement. Mais le shaykh préféra revenir à Yazd, d'où bientôt (sur une injonction, semble-t-il, reçue du I[er] Imâm en songe) il décida de retourner en Iraq.

Son itinéraire le conduit cette fois par Ispahan qui était alors le « nombril de l'Iran », la « coupole de l'Islam », capitale de l'esprit, dirions-nous aujourd'hui. Là encore il est l'objet de la part des savants et des chefs d'école d'un accueil extraordinaire. On se dispute ses livres, on les fait copier et recopier. Après une halte de quarante jours, le shaykh se remet en route. Le gouverneur de Kermânshâh, qui était alors le prince royal Moh. 'Alî Mîrzâ Dawlatshâh, vient à sa rencontre, accompagné de tous les savants et notabilités, jusqu'à quatre *farsakh* (quelque vingt-cinq kilomètres) de la ville. La même situation que celle qu'il avait connue à Yazd se renouvelle. Le shaykh resta deux ans à Kermânshâh pendant lesquels tout le monde recourut à son enseignement et à ses conseils. Puis, désireux d'accomplir le pèlerinage de La Mekke, il reprit la route, ayant fermement promis de revenir (1231/1816).

En effet, son pèlerinage accompli, Shaykh Ahmad reparaît à Kermânshâh en 1234/1819. Ce nouveau séjour en Iran allait durer environ cinq ans. Le même accueil enthousiaste lui est réservé de la part du prince et de tout le monde. Comme la ville est sur la route du pèlerinage de Mashhad, le shaykh peut voir à leur passage un grand nombre de collègues. Mais les événements dramatiques vont se succéder en série. D'abord le prince-gouverneur meurt. Puis survient une sécheresse calamiteuse, suivie ensuite d'inondations. Un quart de la ville est ruiné. Surgit une épidémie qui va se répandre dans tout l'Iran. Le shaykh, accompagné des siens, se met en route pour Mashhad, par un itinéraire qui correspond à peu près à celui de nos jours : Qazwîn, Qomm, Téhéran (où il visite le sanctuaire de Shâh 'Abdol-'Azîm), Shâhrûd, Neyshâpûr, Mashhad. A chaque étape, il semble que l'épidémie s'aggrave. De Mashhad, la petite caravane redescend vers Yazd par les oasis du désert central : Torbat, Tabas, à partir d'où, la route étant infestée par des brigands baloutchs, le gouverneur la fait accompagner par un peloton de cavalerie et une compagnie d'infanterie. C'est précédé de ce cortège militaire imprévu que le shaykh fait, cette fois, son entrée à Yazd, où il ne reste que trois mois. A Ispahan l'accueil est bouleversant, triomphal; y prennent part non seulement le gouverneur, les savants et les notabilités, mais tout le peuple, grands et petits, hommes et femmes. On demande au shaykh de diriger la Prière à la mosquée royale *(Masjad-e Shâh)* ; les rangs des fidèles débordent sur le grand

maïdan (la célèbre esplanade de Shâh 'Abbâs); un shaykh, amateur de statistique, compte un soir jusqu'à seize mille personnes (pp. 211-214).

Alors, c'est à la lumière de cette vénération générale et de cet enthousiasme, témoignant que toute la conscience shî'ite se reconnaissait elle-même dans la personne et dans l'enseignement de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, qu'il convient de juger le lamentable incident de Qazwîn. On a écrit parfois en Occident que Shaykh Ahmad « fut excommunié par les *Mojtaheds* ». C'est là employer un langage tout à fait hors de propos et hors de proportion avec la réalité des choses. C'est traduire celle-ci selon les lois d'une certaine optique occidentale, et s'exprimer comme si le phénomène Église existait là où précisément il n'y a pas de magistère ni d'autorité dogmatique normative. En outre, il n'y eut jamais une assemblée quelconque de *Mojtaheds* à ce sujet. Le *takfîr* prononcé à Qazwîn fut l'initiative personnelle et privée du Mollâ Mohammad Taqî Barghânî; il n'eut ni ne pouvait avoir le sens ni la portée de quelque chose comme une décision conciliaire. Les pages du shaykh Sarkâr Âghâ fixent ici au mieux l'aspect historique et l'aspect humain de cette affaire (pp. 190-202).

En premier lieu, il y eut des raisons humaines, trop humaines, qui ne se comprennent que trop facilement. L'accueil réservé partout à la personne et à l'enseignement du shaykh, à Qazwîn encore, ne fut pas sans causer de douloureuses blessures d'amour-propre chez quelques-uns. Il soufflait comme un vent de *revival* sur la conscience shî'ite. Au tourment des petites vanités blessées, s'ajoutait l'alarme d'une autorité ébranlée, d'une situation compromise. En second lieu, il s'en fallait de beaucoup que le Mollâ Barghânî fût une personnalité de premier plan. C'était un prédicateur. Sans doute s'était-il décerné à lui-même le titre de *a'lam* (« le premier savant » de Qazwîn), mais ni ses écrits ni ses prônes n'avaient réussi à faire partager cette appréciation par ses collègues. Parmi les membres du *majlis* qu'il réunit fortuitement, quatre ou cinq seulement s'associèrent à son *takfîr;* encore n'étaient-ils ni des *Mojtaheds* ni des personnalités supérieures. Tonkâbûni lui-même, peu suspect de partialité en faveur de Shaykh Ahmad, est obligé de le reconnaître; jamais alors, ni ensuite, le *takfîr* du Mollâ Barghânî ne rallia un semblant d'unanimité. Mieux encore son propre fils, Shaykh Ja'far Yazdî, qui avait beaucoup souffert du procédé de son père, passa plus tard de nombreuses années à Kerman, en amitié intime avec les shaykhis [18].

18. Selon son témoignage, son père, à la fin de sa vie, se serait repenti de son *takfîr*. Étrange destinée : le Mollâ Barghânî périt assassiné dans la tra-

La question qui avait été discutée lors de la petite assemblée convoquée à l'improviste sur l'initiative du Mollâ Barghânî, était celle du *ma'âd jismânî,* la « résurrection corporelle ». Ayant traité longuement ailleurs de la doctrine shaykhie concernant ce théologoumène essentiel, je n'y ferai que brièvement allusion ici[19]. Par sa physiologie du « quadruple corps » de l'homme et sa notion du corps spirituel subtil *(jism hûrqalyî, caro spiritualis),* le shaykhisme se situe à égale distance des philosophes et des théologiens littéralistes. (Pour affirmer, comme le fit le Mollâ Barghânî, que la doctrine de Shaykh Ahmad sur ce point coïncide avec celle de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, il fallait n'avoir pas bien compris les ouvrages ni de l'un ni de l'autre.) Lorsque le shaykhisme affirme que « le corps élémentaire ne revient pas », il entend que le « matérialisme » des théologiens de la lettre entraîne ceux-ci à des absurdités blasphématoires. Mais pour le Mollâ Barghânî, c'était là une manière de comprendre le *ma'âd jismânî* qui équivalait à le nier. Il avait une excuse : sa formation ne le préparait guère à entendre les problèmes d'ordre métaphysique. Mais alors, remarque Sarkâr Aghâ, il vaudrait mieux que ceux qui n'ont aucune aptitude à entendre la *hikmat* enseignée par le Prophète et les saints Imâms, s'abstiennent d'en discuter.

Au fond, toute l'affaire ne fut qu'un symptôme du malaise dont on signalait, ici au début, les raisons. L'hostilité des *foqahâ* à l'égard de la *hikmat ilâhîya* (philosophie et théosophie) est considérée par les shaykhis comme étant en contradiction avec les traditions et les enseignements que le shî'isme détient du Prophète et des Imâms. Dans une lettre qu'il écrivit plus tard à un de ses amis (le shaykh 'Abdul-Wahhâb Qazwînî), Shaykh Ahmad rappelait que sa doctrine du « corps de résurrection » pouvait invoquer les textes les plus explicites d'autorités telles que le VI[e] Imâm, Ja'far Sâdiq, Nasîr Tûsî, 'Allâmeh Hillî, voire Majlisî lui-même (p. 198). Malheureusement, ses adversaires étaient incapables de s'élever jusqu'au plan où se situait en fait pareille discussion. En revanche, le shaykhisme

gédie qui se noua autour de Qorrat al-'Ayn, la noble jeune femme qui fut l'héroïne du bâbisme. En conséquence, certains, dont Tonkâbûnî, lui confèrent le surnom de « Shâhid-e thâlith », mais en fait ce surnom (« Troisième martyr ») avait été déjà conféré depuis longtemps à Qâzî Nûrollah Shûshtarî qui périt, on le sait, comme martyr shî'ite, en Inde, sur l'ordre de Jahângîr, en 1019/1610.

19. Cf. notre ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection...* où sont intégralement traduits plusieurs chapitres d'auteurs shaykhis concernant cette question.

insuffla une vie nouvelle aux problèmes de cosmogonie et d'eschatologie, *Mabdâ'* et *Ma'âd*[20].

Qu'avait au juste à gagner celui qui prit l'initiative de ce *takfîr* ? Il est certain que de nos jours son « actualité » n'apparaît plus la même aux uns et aux autres, pas plus d'ailleurs que celle d'un *takfîr* en général. Si, dès l'époque, il ne rallie pas même une majorité, sans même parler d'aucun effet « canonique », en revanche il fut tristement exploité à des fins d'agitation et comme prétexte à satisfaire des ressentiments inavoués. Le plus grave fut que l'on jetait ainsi dans le domaine public des problèmes que le « public » était incapable d'entendre. On fit ainsi que se créa autour du nom de « shaykhis », dans le bas peuple, une opinion totalement ignorante des questions, mais d'autant plus encline à susciter des incidents. On la verra à l'œuvre plusieurs fois, hélas ! à Kerman.

Après ce pénible incident, Shaykh Ahmad passa encore une année en Iran à Kermânshâh, puis repartit pour Karbalâ où il projetait de finir ses jours. C'est alors que le Mollâ Barghânî écrivit lettre sur lettre à ceux des juristes d'Iraq qu'il pouvait espérer rallier. Les intrigues se multiplièrent de façon scandaleuse. On en vint même à fabriquer des faux pour provoquer l'alarme du gouverneur ottoman, Dâwûd Pâshâ, déjà fort hostile au shî'isme. Tous ces procédés indignes finirent par créer une situation si dangereuse que Shaykh Ahmad décida de se retirer avec sa famille à La Mekke. On se mit donc en route une dernière fois, mais à trois étapes de Médine le shaykh fut pris de fièvre et quitta ce monde le 21 Dhû'l-Qa'da 1241 h. (28 juin 1826). Il fut enseveli à Médine, au *Baqî' rafî',* à proximité des tombes de quatre des Imâms shî'ites et de ce *Bayt al-Ahzân* auquel reste attaché le pathétique souvenir de Fâtima[21].

Ainsi se termina la carrière terrestre de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, telle qu'il l'avait voulue, entièrement consacrée au

20. Sayyed Kâzem Reshtî (cf. son *Dalîl al-Motahayyirîn)* eut à soutenir également sur ce point plus d'une discussion, d'autant plus pénible que ses interlocuteurs n'arrivaient pas à saisir le sens même de la question; on a l'impression d'un dialogue de sourds.

21. Au cours des siècles, les shî'ites avaient peuplé le *baqî'* de pieux et riches monuments (coupoles, chapelles). Lorsque les Wahhabites, après leur entrée à La Mekke (1924), eurent instauré leur pouvoir en Arabie, tout cet ensemble fut abattu, par puritanisme, et converti en un champ de ruines. C'est à l'occasion d'un pèlerinage à La Mekke, en 1956, que le Souverain iranien fit, accompagné de toute sa suite, une longue visite au *baqî* stationnant devant l'emplacement des tombes vénérées des shî'ites. On promit alors des restau rations dans la mesure du possible. L'événement fit d'autant plus sensation que l'on n'avait pas vu de souverain iranien en ces lieux depuis pas mal de temps; les périodiques iraniens publièrent à cette occasion de nombreuses illustrations.

culte de ce qui constituait pour lui la plus pure substance du shî'isme. Son influence sur la vie spirituelle de celui-ci fut certainement immense; les virtualités n'en sont pas épuisées.

Chose curieuse : si, d'une part, on ne peut attribuer à Shaykh Ahmad l'ascendance d'un maître spirituel nommément déterminé parmi ceux de son temps, d'autre part, bien qu'il ait eu des enfants et petits-enfants, on ne connaît plus nommément aujourd'hui personne de sa postérité familiale. On ne peut plus parler que de sa descendance spirituelle, ceux que l'on appelle les *Shaykhis,* et que l'on trouve en nombre en Iran, en Iraq, également dans l'Inde. A signaler en outre (p. 217) que l'on rencontre à Kowait et dans quelques villes d'Azerbaïdjan certains groupes qui, tout en ne se donnant pas le nom de shaykhis, font remonter leur ascendance à Shaykh Ahmad et Sayyed Kâzem. En revanche, il en est d'autres qui prennent le nom de shaykhis, bien que leur doctrine ne ressemble guère à celle des deux maîtres.

Il s'agit là d'un phénomène de confusion qui présente des aspects certainement plus graves. Il y eut en effet auprès de Shaykh Ahmad, comme auprès de Sayyed Kâzem, des étudiants, des *tâleb,* qui n'étaient pas pour autant des *tâleb* shaykhis. Il n'empêche que l'on a mis au compte des deux maîtres les improvisations qui incombent à la responsabilité de ces *tâleb.* On s'est même appuyé, pour commettre et perpétuer cette confusion, sur l'autorité de Khwânsârî, le grand historien des personnalités du monde islamique, dont on a relevé ici en quels termes respectueux et admiratifs il s'exprime à l'égard de Shaykh Ahmad. En fait, l'on a commis un remarquable contresens sur son texte arabe [22], et l'on a ainsi donné origine à une opinion qui n'a pas été sans influencer quelques orientalistes, et qui considère que le *bâbisme* « sort » du shaykhisme. Ce qu'il y aura occasion de dire plus loin concernant le « *IV*e *rokn* » montre de façon décisive que, si cette proposition est vraie, c'est à condition d'entendre rigoureusement le verbe « sortir », à savoir « se mettre en dehors de », « s'exclure de ».

Finalement, conclut Sarkâr Âghâ, « il y a nous, que l'on

22. Le shaykh Sarkâr Âghâ (pp. 263-265), en reproduisant *in extenso* le texte dans lequel Khwânsârî s'exprime à l'égard de Shaykh Ahmad et des disciples abusifs, relève un remarquable contresens (commis sur le mot *âlat)* dont le premier responsable est sans doute inconnu, mais que tous les chroniqueurs ont ensuite paisiblement recopié, sans s'informer davantage. Là où Khwânsârî dit de ces disciples abusifs que « leur affaire se réduisait à faire du *ta'wîl* » (c'est-à-dire le *ta'wîl* des leçons qu'ils entendaient de Shaykh Ahmad et de Sayyed Kâzem), on a traduit : « Les disciples du shaykh furent l'organe (l'instrument, le moyen) du *ta'wîl* (!). »

appelle les *Shaykhis* et qui sommes les disciples du Shaykh, parce que nous trouvons dans sa doctrine la tradition intégrale du shî'isme avec toutes les virtualités qu'elle implique ». Et il ajoute, non sans courage : « Ce nom, on nous l'a donné, nous ne l'avons pas choisi. Mais nous l'acceptons comme un titre d'honneur précieux entre tous, car, quant à son contenu et son sens vrai, il équivaut pour nous au titre de *Moslimûn.* Et parce que l'on nous distingue ainsi en raison de notre affiliation à notre éminent Shaykh, il arrive aussi que l'on nous désigne comme des minoritaires. De cette qualification également nous nous faisons gloire, car au temps même des saints Imâms, leurs compagnons et leurs amis n'ont jamais été, eux aussi, qu'une minorité ». Qu'est-ce donc en effet qu'un shî'ite ? « Le mot a existé dès le temps du Prophète pour désigner ceux qui professaient amour et dévotion à l'égard de l'Imâm, et se séparaient de ceux qui se séparaient de lui. C'est à ce signe qu'on les reconnaissait, non pas au fait qu'ils observaient la prière, le jeûne, l'aumône, etc. Mais dès ce temps et depuis lors, on a toujours pu les compter sur les doigts. De nombreux *akhbâr* font l'éloge de cette minorité. Que ceux qui aujourd'hui nous prodiguent soupçons et calomnies, sachent qu'ils agissent envers nous de la même manière qu'au temps des saints Imâms les gens ont agi envers leurs compagnons et leurs amis. Lorsque ceux-ci, au temps de l'Imâm Ja'far Sâdiq, venaient se plaindre à lui que les gens les traitaient de Râfizis, de Ja'faris, etc., l'Imâm les apaisait en leur disant : Ne vous affligez pas, prenez patience. Depuis que le monde est monde, le commun des hommes a toujours agi ainsi envers les Amis de Dieu » (pp. 221-222). Ces fières paroles devaient être citées ici, car, mieux que tout commentaire, elles font connaître un climat spirituel [23].

Quant à l'œuvre écrite de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, c'est tout un monument dont l'étude est indispensable à quiconque veut

23. A comparer cette profession de foi imâmique de notre auteur : « La reconnaissance plénière du message prophétique de Mohammad implique amour et dévotion pour les Imâms de sa maison et pour leur enseignement. Si c'est cela l'Islam et professer le shî'isme *(tashayyo'),* soit. Si on appelle cela erreur ou excès par défaut, eh bien! soit. Si on appelle cela excès par exagération *(gholow),* eh bien! soit. Libre à tous ceux qui se comportent en théologiens sunnites et refusent de reconnaître les précellences éternelles et imprescriptibles des saints Imâms, de nous désigner comme des extrémistes *(gholât).* Si l'extrémisme consiste à mettre les Imâms au-dessous du rang de la divinité, mais au-dessus de toutes les créatures et à un rang aussi proche de Dieu que possible, nous reconnaissons que tel est, s'il plaît à Dieu, notre seul titre de gloire » (p. 40). Ces paroles réfèrent d'elles-mêmes au plan métaphysique de l'imâmologie.

pénétrer les arcanes de la pensée shî'ite. Nous disposons maintenant, grâce à l'ouvrage du shaykh Sarkâr Âghâ, d'un catalogue méthodique et exhaustif. Il ne comprend pas moins de cent trente-deux titres, toutes les œuvres recensées de Shaykh Ahmad étant en arabe. Le chiffre réel est en fait plus élevé, car de nombreux titres désignent des recueils contenant parfois une dizaine de *risâla* ou plus. Il faut tenir compte également qu'un bon nombre d'œuvres ont été perdues ; le shaykh ne gardait pas la copie des *risâla* qu'il écrivait à la demande de ses correspondants et interlocuteurs. En outre, sa bibliothèque était conservée à Karbalâ, dans la maison de son disciple et successeur Sayyed Kâzem, et cette maison fut pillée à deux reprises.

L'inventaire méthodique en est réparti en neuf chapitres : théosophie, dogmatique shî'ite, prônes et sermons, droit, jurisprudence, commentaires qorâniques, philosophie pratique, belles-lettres, recueils (II, pp. 8-85)[24]. Il faut compter environ dix-sept traités encore inédits. Tous les autres ont été publiés en éditions lithographiques malheureusement déjà anciennes. On rappelle notamment ici les commentaires très développés, et de façon très personnelle, de deux œuvres de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, commentaires essentiels pour comprendre la position de la théosophie shaykhie à l'égard de la « théosophie orientale » *(hikmat mashriqîya)* de Sohrawardî, interprétée par Mollâ Sadrâ [25]. Le *Sharh al-Ziyârat al-jâmi'a* est l'ample commentaire d'un texte de « pèlerinage spirituel » en l'honneur des Douze Imâms; on peut le regarder avec les shaykhis comme l'ouvrage le plus précieux de Shaykh Ahmad, donnant une véritable Somme de la théosophie shî'ite [28]. Les *Fawâ'id* (enseignements) et leur amplification par l'auteur lui-même contiennent des

24. La bibliographie donne les titres et sous-titres complets, le nombre approximatif de lignes, l'indication de l'état manuscrit ou imprimé. Malheureusement elle ne donne pas une numérotation des titres, ni les *incipit* des ouvrages, ni le nombre exact de feuillets, ni éventuellement les lieux d'édition. Ce sont des lacunes que devra combler une nouvelle édition future.

25. Il s'agit : I° du *Sharh Kitâb al-Hikmat al-'arshîya* (Commentaire du « Livre de la théosophie du Trône », II, p. 32), lith. Tabrîz 1278 h., in-4°, 349 pages ; 2° du *Sharh Kitâb al-Mashâ'ir* (Commentaire du « Livre des pénétrations métaphysiques »), lith. Tabrîz 1278 h., in-4°, 287 pages. Nous avons indiqué déjà *(supra* n. I) que l'on trouvera plusieurs passages de ce commentaire traduits dans notre édition et traduction de cet ouvrage de Môllâ Sadrâ Shîrâzî (outre la paraphrase persane de Badî' ol-Molk Mîrzâ 'Emâdoddawleh).

26. Lith, Tabrîz 1276 h., 4 tomes en I vol. in folio (II, pp. 15-16). Nous avons consacré deux années de cours au *Sharh al-Ziyârat al-jâmi'a ;* cf. nos rapports et résumés in *Annuaire de la Section des Sc. Relig.,* année 1968-1969, pp. 151 ss.; année 1969-1970, pp. 241 ss.

prémisses philosophiques très importantes [27]. Un grand recueil de quatre-vingt-dix-neuf traités (plus encore en fait, pour la raison donnée ci-dessus) a été publié sous le titre de *Jawâmi' al-Kalim* [27a]. De tout cela nous devons nous réserver de traiter ailleurs plus en détail

27. Lith. Tabrîz 1275 h., grand in-8°, 290 pages (II, pp. 19-20); cf. nos rapports et résumés *ibid.,* année 1966-1967, pp. 110 ss.; année 1967-1968, pp. 142 ss., et *infra* chap. III, 2.

27[a]. Lith. Tabrîz 1273-1276 h., 2 forts vol. in-folio.

CHAPITRE II

Les successeurs de Shaykh Ahmad Ahsâ'î

I. - *Sayyed Kâzem Reshtî* (1212/1798-1259/1843)

La communauté shaykhie eut le privilège d'avoir à sa tête, depuis Shaykh Ahmad Ahsâ'î, une série de personnalités aussi remarquables par la force et la noblesse de caractère que par une productivité scientifique vraiment peu commune.

Pour écrire la biographie du disciple que Shaykh Ahmad désigna expressément comme son *nâ'ib,* son « vicaire » et successeur, on ne disposait jusqu'ici que de sources incomplètes. C'était en premier lieu le récit que Sayyed Kâzem lui-même a laissé de ses épreuves, principalement de ses controverses et démêlés avec des personnages dont le temps aurait, sinon, emporté le souvenir [28]. De nouvelles recherches ont permis au shaykh Sarkâr Âghâ de découvrir deux *risâla,* émanant de deux élèves de Sayyed Kâzem, et contenant enfin les éléments d'une véritable biographie [29]. On en dégagera ici un très bref résumé.

Sayyed Kâzem descendait d'une noble famille de Sayyeds *Hosaynî* (c'est-à-dire descendants du IIIe Imâm) de Médine, iranisée depuis deux générations. Son grand-père, Sayyed Ahmad, avait en effet fui Médine, à cause d'une épidémie de peste, pour se réfugier en Iran, à Resht, dans la région sise au sud-ouest de la mer Caspienne. Il s'y établit et y fit souche; son fils, Sayyed Qâsem, y naquit, s'y maria et devint l'une des nota-

28. Il s'agit du *Dalîl al-Motahayyirîn* (II, p. III) déjà cité ci-dessus. Rédigé en arabe, l'ouvrage fut traduit et publié en persan; il est complété par la *Hidâyat* de Moh. Karîm-Khân Kermânî.

29. Ce sont les deux *risâla* citées *supra* p. 216, n. 8. Elles étaient en posses sion de Sayyed Jawâd Qarashî Hindî, lui-même petit-fils de Mirzâ 'Alî-Naqî Qommî, auteur du *Nûr al-anwâr,* et neveu de Sayyed Hâdî Hindî, auteur du *Tanbîh* (pp. 143-145).

bilités de Resht. C'est là même que Sayyed Kâzem naquit en 1212/1798.

Ses années d'enfance rêveuse et pensive manifestent des dispositions toutes semblables à celles dont témoigne, d'autre part, la propre enfance de Shaykh Ahmad. On lui donne un précepteur qui lui enseigne les sciences « exotériques » *(zâhira).* Mais l'adolescent est tourmenté par un double désir : voyager au loin et être initié aux « hautes connaissances ». Malheureusement la famille n'envisage pas les choses de la même façon. Ici encore une série de « songes initiatiques » vient affermir la volonté et précipiter la résolution.

Il y a lieu de relever tout particulièrement le fait que ce fut Fâtima, la fille du Prophète et pôle de la dévotion shî'ite, qui révéla en songe au jeune Kâzem l'existence de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, la qualité de sa personne et finalement l'endroit où il pourrait le trouver : Yazd. On a évoqué précédemment ici les conditions dans lesquelles Shaykh Ahmad était arrivé à Yazd et y était resté jusqu'en 1229/1814. Sayyed Kâzem, qui devait être alors âgé d'une quinzaine d'années, réussit à partir d'une manière ou d'une autre et à atteindre Yazd. Ses espérances et son attente furent comblées; « il engagea toutes les réserves de son âme et de son cœur » à s'assimiler l'enseignement du shaykh. Il fut désormais son compagnon inséparable, son confident intime. Le shaykh avait coutume de dire : « Mon fils Kâzem, lui, me comprend, mais personne d'autre ne me comprend » (pp. 147-148).

C'est au cours du voyage qui le ramenait vers les Lieux saints, lorsqu'il fit un dernier séjour à Kermânshâh après le triste épisode de Qazwîn, que Shaykh Ahmad conseilla à son disciple de s'établir à Karbalâ. Il semble que Sayyed Kâzem s'établit en effet dès cette époque à Karbalâ, où il fut désormais entièrement absorbé par sa double tâche d'enseignement et de direction spirituelle, mais il dut revenir plusieurs fois en Iran, à Resht, son pays natal, comme en témoigne une de ses lettres adressées au shaykh [30], malheureusement non datée. Il connut, certes, pendant son existence en Iraq les attaques et les mauvais procédés d'un petit nombre de personnages envieux et turbulents. Mais l'épreuve fut compensée par l'amitié de savants éminents qui ont apporté leur témoignage à sa grandeur d'âme, à l'ampleur de sa science et de ses dons spirituels, à l'intensité de

30. Le texte de cette lettre est publié avec la réponse de Shaykh Ahmad, pp. 148-154. Rarement intimité spirituelle et reconnaissance d'un disciple se sont exprimées en termes de cette portée; le document mériterait une étude.

sa vie intérieure [31]. Rien ne peut mieux donner idée de l'impression éveillée par sa personne dans son entourage, que ces paroles de Mahmûd Alûsi, alors mufti de Baghdad (l'auteur des *Maqâmât alûsîya)* : « Si le Sayyed avait vécu en un temps où il fût possible qu'il y eût un *nabî* envoyé, j'aurais été le premier à lui donner ma foi, car les conditions impliquant haute connaissance, comportement moral, doctrine et don spirituel, tout cela est réalisé en lui. »

En 1258/1842 la population de Karbalâ fit une émeute contre les amis du gouvernement ottoman. Il y eut des scènes affreuses de répression, pillages et massacres. Les sanctuaires et la maison du Sayyed servirent miraculeusement de refuge. Mais ensuite les attaques, dont l'inspiration se devine, redoublèrent contre lui, à tel point qu'il décida de s'absenter pour un long pèlerinage au sanctuaire des Kâzimayn, puis à Samarrâ. Mais il eut, au moment de partir, la prémonition qu'il se mettait en route pour son dernier voyage. En témoigne ce dernier entretien avec Mirzâ Hasan Tabîb qui était un grand médecin et le disciple de Sayyed Kâzem : « Au moment de ce voyage, le vénéré Sayyed vint me trouver et me dit : Janâb Mîrzâ! voulez-vous être mon compagnon de pèlerinage ? — Je crains que cela ne soit pas possible, dis-je, car j'ai plusieurs malades que je suis occupé à traiter. — Donnez-leur des prescriptions, me dit-il, et venez sans faute avec moi. J'ai le pressentiment qu'il s'agit de mon dernier voyage. — Aghâ! m'écriai-je, que ma vie vous soit vouée! Dieu ne le permettra pas. Par la grâce divine, vous êtes en parfaite santé et vous continuerez de l'être. — Janâb Mîrzâ! dit-il, je sais quelque chose que vous ne savez pas. Gardez en pensée ce que je viens de vous dire. N'en parlez à personne » (pp. 153-154).

En fait, lorsque venant de Samarrâ il arriva à Baghdad, Najîb Pâshâ, le gouverneur ottoman, qui avait applaudi à la tuerie et au pillage de Karbalâ, l'invita à lui rendre visite et lui prodigua toutes sortes de marques d'honneur et de respect. Mais il ne lui en fit pas moins servir un « mauvais café ». En hâte, le Sayyed fut transporté par des amis à Karbalâ, où il expira deux jours plus tard, la nuit du II Dhû'l-Hijja 1259 (1843). Il fut enseveli tout à proximité du sanctuaire de l'Imâm Hosayn, son lointain aïeul.

Par la personne de Sayyed Kâzem est assurée la succession

31. Ce sont principalement les témoignages de Sayyed 'Alî Tabâtabâ'î, Shaykh Khalaf ibn 'Askar, Sayyed 'Abdollah Shabar (auteur du *Fiqh al-Imâmîya* et d'un grand *Tafslr* shî'ite), Sayyed Ja'far Shabar, Sayyed Hasan Khorâsânî, Shaykh Nûh Najafî, le savant réputé Mîrzâ Mon. Hasan Shahrastânî.

spirituelle des shaykhs de la *silsila shaykhîya.* Lui-même, dans l'*ijâzat* qu'il délivra à Âghâ Mohammad Sharîf Kermânî, mentionne les *ijâzât* qu'il détenait de ses propres *mashâyekh,* au nombre de quatre. L'autorité de la dernière éclipsait celle des trois autres [32], puisque c'était celle que lui avait délivrée Shaykh Ahmad lui-même. Khwânsârî, parlant de la relation du shaykh et de son successeur, écrit : « Ils étaient un seul esprit manifesté en deux corps »[33], et il souligne, à ce propos, le fait que parmi ses nombreux disciples, Shaykh Ahmad ne désigna personne d'autre que Sayyed Kâzem comme son *nâ'ib al-manâb,* son représentant qualifié, *imâm* de ses compagnons et confrères. Certes, le témoignage de Khwânsârî ne vise que la relation « exotérique », car son grand livre montre par endroits qu'il n'avait qu'une connaissance imparfaite des *mashâyekh* et ne les fréquentait pas beaucoup. Au moins contribue-t-il à mettre hors de discussion ce point d'histoire (pp. 158-160).

L'œuvre laissée par Sayyed Kâzem (II, pp. 86-167) est également considérable. Le catalogue ne mentionne pas moins de cent soixante-douze titres (plus encore en réalité : le n° 130 contient soixante-trois *risâla ;* le n° 144 contient trente-trois *risâla ;* le n° 152 en renferme quatre-vingt !)[34]. Malheureusement un grand nombre en semble irrémédiablement perdu. La cause en est que la maison du Sayyed, à Karbalâ, où vivaient ses descendants et où était conservée sa bibliothèque, fut, on l'a mentionné ci-dessus, pillée à deux reprises. Du même coup disparut aussi un bon nombre d'autographes de Shaykh Ahmad dont la bibliothèque était également conservée dans la maison de Sayyed Kâzem (p. 157). Heureusement celui-ci avait rédigé lui-même un catalogue de ses propres œuvres et de celles du Shaykh, accompagnant chaque description d'une courte notice sur le contenu du livre [35]. Grâce à ce soin, il est possible d'évaluer

32. A savoir celles émanant de Shaykh Mûsâ ibn Shaykh Ja'far Najafî, Shaykh 'Abdollah Shabar *(supra* p. 234, n. 31) et Mollâ 'Ali qui avait lui-même une *ijâzat* de Shaykh Ja'far Najafî (p. 158).

33. Ce propos fait écho à celui du shaykh Moh. Ibrahim Kalbâsî : « L'éminent disciple, consolation du shaykh (Ahmad Ahsâ'î), force de son cœur, son successeur dans ses épreuves, qui était par rapport à lui comme la robe par rapport au corps, je veux dire l'éminent Sayyed Kâzem Reshtî, *nâ'ib* du shaykh, *imâm* de ses compagnons guidés par lui... » (p. 160).

34. Les chiffres correspondent à ceux de la numérotation que nous avons nous-même ajoutée à la liste bibliographique (cf. *supra* p. 230, n. 24).

35. Ce catalogue est l'une des sources de la partie bibliographique de l'ouvrage de Sarkâr Âghâ. Mentionnons-en encore deux autres : I° un grand catalogue, de plus de 1500 pages, rédigé en 1345/1926 par Sayyed 'Abdol-Majîd Âghâ Fâ'iqî, traitant de tous les livres composés par les *mashâyekh* jusqu'à cette date; 2° un catalogue moins détaillé, rédigé à l'époque de Hajj Moh.-Khân Kermânî (II, pp. 1-4).

à une soixantaine le nombre d'ouvrages manquants. Il y a en revanche quelque trente-cinq ouvrages encore inédits, et dans l'ensemble il y en a une quinzaine en persan. Les autres ont été imprimés à des époques différentes et les exemplaires sont devenus rares. Il faudra beaucoup de travail pour restaurer cette œuvre et cette pensée, y suivre dans le détail les prolongements et les amplifications de la pensée de Shaykh Ahmad. Le Sayyed a écrit sur certaines *khotbat* ou autres textes émanant des Imâms, des commentaires montrant son aptitude particulière aux hautes spéculations théosophiques [36].

2. - *Shaykh Hâjj Mohammad Karîm-Khân Kermânî* (1225/1809-1288/1870)

Ce shaykh[37] était né à Kerman, le 18 Moharram 1225 h. (1809), et décéda le 22 Sha'bân 1288 h. (1870), à Teh-Rûd, à trois étapes de Kerman, au cours d'un pèlerinage vers Karbalâ. Sa vie apparaît brève, si l'on songe à son œuvre prodigieuse. Elle ne comprend pas moins de deux cent soixante-dix huit ouvrages (tantôt de forts volumes, tantôt de simples opuscules), conservés à Kerman et en grande partie inédits. Ce fut une personnalité exceptionnelle, embrassant toute la culture spirituelle de son milieu et de son époque; la comparaison qui s'offre spontanément est celle de ces génies universels, tels qu'en produisit notre Renaissance.

Deux grands traits déterminent sa courbe de vie. D'une part, une pensée dominante qui était celle-là même de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, à savoir que l'énorme *corpus* des traditions des saints

36. Nommons particulièrement le *Sharh al-Khotbat al-tatanjîya* (Commentaire du « prône sur [ou entre] les deux golfes », attribué au I[er] Imâm), lith. Tabrîz 1270 h., in-4°, 354 pages; l'introduction traite en détail des différentes positions prises par les théologiens à l'égard de ce prône qui est, avec la *Khotbat al-Bayân,* maintes fois cité ici, l'une des sources de l'imâmologie théosophique; comparer Dânesh-Pajûh, *Cat.* III, p. 1300, et voir notre rapport et résumé in *Annuaire de la Section des Sc. Relig.,* année 1969-1970, pp. 236 ss. Nommons encore le *Sharh Âyat al-Korsî* (Commentaire du verset du Trône, 2 : 256), lith. Tabrîz 1271 h., in-4°, 117 p. (dans un grand recueil totalisant 335 pages), cf. *Annuaire* 1964-1965, p. 89. D'autres importants *majmû'a* (recueils) ont été publiés. Les deux commentaires que l'on vient de citer et qui, par leur densité, sont d'une importance exceptionnelle pour la théosophie imâmique, sont malheureusement restés inachevés.

37. Dans le style courant de la communauté shaykhie on désigne respectivement Hajj Moh. Karîm-Kkân et son fils Hajj Mohammad Khân comme « Marhûm-e Âghâ-ye awwal » (littéralement « feu le premier Âghâ ») et « Marhûm-e Âghâ-ye thânî » (feu le deuxième Âghâ); voir les textes traduits de l'un et de l'autre dans notre livre *Terre céleste...*

Imâms contient une théosophie intégrale, tout un savoir concernant ce monde et les autres mondes, et qu'en revanche sont responsables de la misère du shî'isme tous ceux qui n'y ont recours que pour justifier des décisions juridiques ou des pratiques rituelles. C'est donc à l'étude de ce *corpus* qu'il faut se consacrer, directement, sans autorité intermédiaire. Cela entraîne la rupture avec toute conception légalitaire de l'Islam, rupture rendue plus solennelle encore par la promotion du chercheur invité au dialogue seul à seul avec ses Imâms. C'est de cela qu'il faut toujours tenir compte pour comprendre les difficultés éprouvées par les shaykhis de la part du « clergé » officiel. D'autre part, c'est à l'âge de dix-sept ans que Moh. Kârim-Khân entendit parler pour la première fois, à Kerman même, de la doctrine de Shaykh Ahmad Ahsâ'î; de cette découverte jaillit, peut-on dire, l'éblouissement qui illumina toute une vie. L'événement se produisit en 1826. La date concorde avec celle du dernier séjour de Shaykh Ahmad à Kermânshâh et de son retour aux Lieux saints shî'ites de l'Iraq; c'est à cette époque, nous l'avons vu, qu'il enjoignit à Sayyed Kâzem de s'établir lui-même à Karbalâ.

Ici encore les recherches du shaykh Sarkâr Âghâ ont été fructueuses. Elles lui ont permis de retrouver dans la masse du *Nachlass* quelques feuillets autographes ne contenant rien de moins que l'esquisse d'une autobiographie remontant aux années d'enfance, laquelle aurait dû servir d'introduction à un ouvrage rédigé en arabe [38]. Le shaykh en donne une traduction persane (pp. 76-92); le document est d'un tel intérêt que nous comptons en donner ailleurs, comme pour l'autobiographie de Shaykh Ahmad, une traduction française complète. Nous ne pouvons en relever ici que quelques traits.

Par son père, Ebrâhîm-Khân [39], le shaykh appartenait à la famille impériale régnante. Nous apprenons directement de lui-même comment son père fonda à Kerman la grande *madrasa* qui porte aujourd'hui encore le nom de *Madrasa-ye Ebrâhîmî,* dotée d'une bonne bibliothèque qui alla s'enrichissant d'année en année. Ebrâhîm-Khân y installa son fils, mettant à sa disposition un pavillon indépendant, avec son personnel. L'adolescent

38. L'autre source, outre le *Nûr al-Anwâr (supra p.* 216, n. 8, et p. 232, n. 29) est la *Tadhkarat al-Awliyâ* de Mîrzâ Ni'matollah Razawî (lith. Bombay 1313 h.) contenant la biographie de Moh. Karîm-Khân et celle de son fils (sur la source de ce livre, cf. *infra,* p. 243, n. 43).

39. Cousin du souverain Fath 'Alî-Shâh Qadjar et gouverneur de Kerman et du Baloutchistan, grand ami en outre de Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Ebrâhîm-Khân a donné son nom non seulement à la grande *madrasa* de Kerman, mais à la famille actuelle « Ebrâhîmî ».

eut ainsi tout loisir de ne penser qu'à ses études, à l'abri de tout souci et de toute intrigue, et en bonne situation pour entendre les leçons de tous les maîtres de passage. Sa méthode de travail était radicale; elle consistait à écrire un livre sur chaque livre qu'il avait lu. De cette manière, à quatorze ans, il avait déjà écrit un traité de grammaire et un traité de logique. Puis il passa aux sciences, ensuite aux beaux-arts. Son père, jusqu'à sa mort, ne cessa de stimuler cette frénésie d'étude.

On peut facilement pressentir quel choc dut être pour cette jeune activité dévorante l'apparition d'un élève direct de Shaykh Ahmad, Moh. Ismâ'îl Kûhbenâ'î. Celui-ci était venu à Kerman où il resta un an. Il semble que tout d'abord il ne s'intéressa guère à ce jeune homme comblé. Puis, certain trait de caractère qui lui fut rapporté, fixa son attention et il désira une rencontre. Lorsque le jeune Moh. Karîm-Khân l'eut entendu parler de la personne de Shaykh Ahmad et que Moh. Ismâ'îl lui eut fait entrevoir les grandes lignes de sa théosophie et de son imâmisme, sa vocation fut fixée : il ne voulut plus entendre parler d'autre chose. Aussi, lorsque son nouvel ami dut repartir pour Karbalâ, Moh. Karîm-Khân en éprouva une nostalgie si violente qu'elle le fit triompher de tous les obstacles. Il partit lui-même pour Karbalâ, où il fut pendant huit mois le disciple agréé de Sayyed Kâzem qui était déjà réputé comme successeur deShaykh Ahmad. Sayyed Kâzem avait alors vingt-huit ans, Moh. Kârim-Khân en avait environ dix-sept. La rencontre des deux jeunes gens qu'embrasait le même enthousiasme spirituel, fut décisive pour l'avenir du shaykhisme et la situation spirituelle de l'Iran. Rappelé à Kerman par d'impérieuses raisons de famille, Moh. Kârim-Khân repart ensuite pour Karbalâ, au bout de quatre ans. De nouveau, il s'attache pendant deux ans à recevoir l'enseignement de Sayyed Kâzem en qui il voyait le « miroir » de Shaykh Ahmad, et dont à son tour il était devenu aussi le « miroir ». Il fit à ce moment-là le pèlerinage de La Mekke. Puis le Sayyed lui donna l'ordre de repartir. Il l'accompagna jusqu'en dehors de Karbalâ, et au moment de l'adieu lui dit ces simples mots : « Retourne en Perse; maintenant tu n'as plus besoin de personne parmi les *olamâ* » (p. 74).

L'autobiographie nous livre en outre quelques témoignages d'un extrême intérêt pour la phénoménologie de l'expérience religieuse. Comme Shaykh Ahmad, comme Sayyed Kâzem, le shaykh Moh. Karîm-Khân fut, notamment pendant ces années de jeunesse, favorisé de visions au cours desquelles les événements vécus illustrent en autant de symboles les archétypes de la conscience shî'ite. Sa propre mère, dès avant sa naissance, avait eu également des songes symboliques et prémonitoires, et

l'on a l'impression que les perceptions visionnaires de son fils en forment en quelque sorte la suite. Ne pouvant y insister ici, on relèvera particulièrement une rencontre en songe visionnaire avec le VIIIe Imâm; d'autres visions où reparaît, comme une variante du motif de l'objet descendant du ciel, le motif de l'engin mystérieux permettant d'y atteindre. Enfin, et surtout, une vision du IXe Imâm, Mohammad Jawâd (ou Taqî), véritable initiation personnelle à la suite de laquelle le shaykh déclare avoir pris la résolution qu'il formule ainsi : « Désormais je fus attentif à scruter les choses cachées; j'eus la perception mentale, la vision intérieure, des saints Imâms et me sentis guidé par eux; pour mes connaissances, je recourus désormais directement à eux, et à personne d'autre. Je ne professe rien qui ne soit fondé sur eux. Je ne donne mon acquiescement *(taqlîd)* à personne d'autre. Toutes mes connaissances résultent de ma vision intérieure, de la doctrine des Imâms guidant ma recherche spirituelle. Rien d'autre » (p. 83).

C'est bien cette même intrépidité spirituelle, inspirée par une relation directe avec le monde suprasensible des saints Imâms, qui déjà s'annonce dans un songe prémonitoire où l'adolescent voit un curieux engin s'élevant jusqu'aux hauteurs du ciel; il y a des gradins, mais la plupart des gens se contentent d'y prendre place. Un de ses camarades essaye de parvenir jusqu'au faîte, sans y réussir. Lui-même sait, par l'intuition du rêve, que celui qui parviendra au sommet, mettra en marche tout l'appareil et sera le guide des autres. De fait il y parvient, et s'empare du gouvernail. Un tel songe nous permet de pressentir la force de caractère personnel que la spiritualité shî'ite peut communiquer à ceux de ses adeptes qui, la vivant à la façon exemplaire de nos shaykhs, ne reconnaissent d'autre autorité que l'autorité intérieure des Imâms.

Cette pure autorité intérieure va désormais guider et inspirer un travail dont résultera une œuvre aux proportions écrasantes. Dans l'impossibilité de suivre ici le détail de son élaboration, nous voudrions cependant relever quelques-unes des maximes qui viennent clore l'autobiographie, à l'adresse du lecteur du livre dont celle-ci aurait constitué la préface. Ces maximes révèlent la force exceptionnelle d'une personnalité, puisant cette force même dans la foi shî'ite telle qu'elle la professe : « J'ai tout mis sens dessus dessous, tout vérifié et expérimenté, et n'ai d'autre propos que la manifestation du vrai. Les deux Anges ne font qu'écrire ce que l'homme leur dicte par sa parole, sa pensée, sa langue et ses autres organes. Au-delà, Dieu perçoit les secrets des consciences et en fera apparaître le livre au jour de la Résurrection. Abstiens-toi de donner comme argument :

Nous avons trouvé nos pères qui suivaient telle ou telle voie, car peut-être bien que ton père, lui, ne savait pas... Redoute de trouver l'apaisement en te mettant d'accord avec les bêtes ou avec les égarés, car le I[er] Irnâm a dit : "Tu ne comprendras la douceur de la foi qu'en frayant avec le petit nombre et en fuyant la multitude, car celui qui mérite le nom d'homme ne fraye pas avec les bêtes sauvages." Sache que pour autant que tu aimes celles-ci, tu es semblable à elles, car l'homme a la forme même de son amour; tu ressusciteras pareil à elles, car celui qui aime une pierre, Dieu le ressuscitera en la forme de cette pierre. Celui en qui n'est pas l'Esprit de la foi, est un mort. Évite de t'asseoir et de parler avec les morts, car quel enseignement attendre des cadavres ? S'il t'arrive d'en subir le contact, il t'incombe de te purifier. Si tu as été éprouvé comme je l'ai été moi-même, que seule ta personne extérieure entretienne de tels rapports, jamais ton cœur. Ne dis pas : les "autres" ne parlent pas comme cela, un tel désapprouve cela. Car moi aussi je suis un de ces "autres", et toi aussi tu es une autorité, si Dieu t'approuve dans son Livre, le Prophète dans sa *sonna,* les Imâms dans leurs *akhbâr* » (pp. 85-91).

La question des *ijâzât* de Hajj Moh. Kârim-Khân mérite que l'on y insiste. Il en eut de nombreuses, notamment de Mollâ Hosayn Ganjavî et de Âghâ Moh. Sharîf Kermânî, mais, bien entendu, l'importance de celles-ci pâlit quelque peu devant les deux *ijâzât* détaillées qu'il tenait de Sayyed Kâzem en personne. Chose étrange pourtant, parce que dans la préface du grand ouvrage intitulé *Fasl al-Khitâb* il ne reproduit que les deux premières (son souci là même ayant été de souligner la continuité de la transmission des *riwâyât),* certaines personnes ont prétendu qu'il n'avait pas reçu d'*ijâzat* de Sayyed Kâzem. Or, le texte des deux *ijâzât* générales qui lui furent délivrées par celui-ci, est reproduit dans la *Tadhkarat al-Awliyâ* (*supra,* n. 38); l'autographe, muni du sceau du Sayyed, en est conservé à Kerman. Aussi bien n'est-ce pas d'hier que, pour des raisons sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'étendre ici, quelques personnes ont soulevé cette question. De son vivant déjà, Moh. Karîm-Khân leur avait donné une réponse péremptoire en produisant les documents (pp. 74-75, 92-93).

Ainsi se trouve résolue l'une des questions soulevées principalement dans quelques groupes d'Azerbaïdjan auxquels il a été fait allusion ci-dessus, qui tantôt se considèrent comme appartenant à la *silsila shaykhîya,* tantôt s'en excluent, tout en revendiquant la qualité de disciples de Shaykh Ahmad et de Sayyed Kâzem. Mais il en est une autre qui, thématisée dans l'expression de *rokn-e râbi',* concerne ce que le shaykhisme considère comme le « quatrième pilier » de la religion shî'ite. Nous essayons d'en donner plus loin une idée sommaire *(infra,* chap. III), mais il importe de fixer tout d'abord un point d'histoire. On a prétendu que cette doctrine ne se trouvait ni chez Shaykh Ahmad ni chez Sayyed Kâzem, mais qu'elle était une « création » de Mohammad Karîm-Khân (d'où le surnom de « Roknîyeh », « Hâjj-Karîm-Khânî », donné quelquefois à ses disciples qui d'ailleurs s'en font gloire). Il est facile de faire face à cette pseudo-objection par une double réponse : 1) on peut référer aux ouvrages des deux premiers maîtres [40]; 2) on peut également référer à deux documents autographes émanant de Sayyed Kâzem, et qui tranchent définitivement la question [41]. Ces deux documents font comprendre, tout en confirmant son investiture, les raisons pour lesquelles Moh. Karîm-Khân a tant insisté et persévéré dans son enseignement sur ce point. Il ne devrait y avoir de doute pour personne, n'était ce que Shaykh Sarkâr Âghâ déplore comme « l'*indésir* du commun des hommes à l'égard du haut enseignement des Imâms ».

Quant à la bibliographie de Moh. Karîm-Khân, nous la trouvons rassemblée (II, pp. 168-305) en quinze chapitres portant les titres suivants : théosophie; dogmatique shî'ite et controverse; prônes et sermons; commentaires qorâniques; *akhbâr* des Imâms; sources du droit; jurisprudence; traités de prière et dévotion ; médecine ; traités sur la lumière, l'optique, la science de la perspective et des miroirs ; traités sur les couleurs, la musique; astronomie, mathématiques, science de l'astrolabe; alchimie; interprétation des rêves, géomancie; calligraphie, poésie, grammaire; réponses à des questions diverses. Elle totalise deux cent soixante-dix-huit titres (le chiffre réel est en fait plus élevé, nous l'avons dit, comme dans les cas précédents et pour les mêmes raisons). Sur l'ensemble il y a une cinquantaine d'ouvrages en persan, et sur ce même ensemble il y a à peine une cinquantaine d'ouvrages qui aient été imprimés. Nous nous faisons ainsi progressivement une idée de la masse des manuscrits inédits de la *silsila shaykhîya.* Les brèves notices du cata-

40. On se référera principalement au *Sharh al-Ziyârat* de Shaykh Ahmad (*supra* p. 230, n. 26) et à la *Risâlat al-Hojjat al-bâligha* de Sayyed Kâzem (II, p. III). Il faut ignorer ces deux ouvrages pour émettre l'objection en question.

41. Documents reproduits pp. 95-99 de l'ouvrage de Sarkâr Âghâ. Il s'agit : 1° d'une lettre autographe adressée de Karbalâ à Moh. Karîm-Khân Kermânî, et référant expressément au IV[e] *rokn ;* 2° d'une lettre autographe et munie du sceau personnel, adressée à Hâjj Mîrzâ Hasan, à Lucknow, qui était un des grands savants de la *silsila shaykhîya;* dans cette lettre, Sayyed Kâzem traite en détail des « quatre » *rokn.*

logue font pressentir comment, avec l'œuvre de ce shaykh, s'amplifie et se consolide dans le détail cette théosophie imâmique dont Shaykh Ahmad et Sayyed Kâzem avaient déjà dressé l'édifice. Rien malheureusement n'en a été connu jusqu'ici en Occident, alors que cette œuvre est un monument essentiel de la pensée shî'ite, et qu'en ignorant celle-ci notre phénoménologie religieuse manque également quelque chose d'essentiel: Notre espoir est de lui consacrer la recherche qu'elle mérite.

Il y a peut-être quelque arbitraire à citer certains titres parmi d'autres dans l'œuvre immense de Moh. Karîm-Khân. Nommons cependant le grand ouvrage *Fasl al-Khitâb* (II, p. 206), collection systématique des traditions *(hadîth* et *akhbâr)* (lith. Téhéran 1302/1885, in-folio, 1508 p.); *Tarîq al-Najât* (II, p. 201), sur la science de la voie spirituelle (lith. 1344/1925, in-folio, 555 p.); *Kitâb al-fitrat al-salîma* (II, p. 193), synthèse théosophique construite sur les « quatre piliers » : *tazvhîd, nobowwat, imâmat, shî'a* (éd. Tabrîz 1310/1892, in-folio, 452 p.). L'auteur en a donné une amplification dans un grand ouvrage en persan intitulé *Irshâd al-awâmm* (II, pp. 184-186), « Directoire spirituel du commun des fidèles », lequel présente une synthèse complète et très accessible, et est assidûment lu de nos jours par tous les Shaykhis [42]; l'édition la plus récente est celle de Kerman (1355/1936, 4 tomes en 2 vol. in-folio). Un recueil de dix traités importants a en outre été publié à Kerman en 1354/1935 (in-8°, 897 p.). Toute l'œuvre scientifique est encore en manuscrits (médecine, alchimie, le grand traité sur la couleur rouge qui fait plus d'une fois songer à la *Farbenlehre* de Gœthe).

3. - *Shaykh Hâjj Mohammad-Khân Kermânî (1263/1846-1324/1906)*

Cette noble figure mérite qu'on l'évoque avec une discrète tristesse; tout se passe comme si l'on avait voulu meurtrir en la personne de ce shaykh l'école shaykhie elle-même. Né le 19 Moharram 1263 h. (1846), Hâjj Mohammad-Khân (pp. 56-71) dut essentiellement sa formation intellectuelle et spirituelle à son propre père, Hâjj Moh. Karîm-Khân. Très rapidement il devint le collaborateur de celui-ci, et c'est de leur collaboration intime que résulta l'énorme somme méthodique des *akhbâr* intitulée *Fasl al-Khitâb,* signalée ci-dessus. Cette collaboration

42. On en trouvera un chapitre analysé dans notre ouvrage cité *supra,* p. 226, n. 19.

devait durer jusqu'à la mort de Moh. Karîm-Khân, et dès ce moment Mohammad-Khân devait, à son tour, user de la même pédagogie à l'égard de son jeune frère, Zaynol-'Âbidîn-Khân, qui devait un jour être son propre successeur; très tôt, l'adolescent et le frère aîné furent des amis intimes et des collaborateurs [43]. Une fois achevé le *Fasl al-Khitâb,* Hâjj Moh. Karîm-Khân délivra à son fils, qui venait ainsi de faire ses preuves, une *ijâzat* globale. Aussi bien l'investiture décernée très tôt à son fils est-elle confirmée par plusieurs témoins [44].

Outre l'*ijâzat* de son propre père, de beaucoup la plus importante, Hâjj Mohammad-Khân en reçut également un bon nombre d'autres, dont certaines sont mentionnées en tête de son *Kitâb al-Mobîn,* le plus considérable de ses ouvrages qui aient été imprimés jusqu'ici. On relève, entre autres, celle du shaykh 'Alî Bahrânî (cf. encore *infra* § 4), celle de Mollâ Hosayn Ganjavî, mais tout particulièrement celle du shaykh Ja'far ibn Mohammad-Taqî, dont on a signalé plus haut qu'il était le propre fils du Mollâ Barghânî, et qui semble par sa longue amitié avec les shaykhis avoir voulu racheter la mauvaise conduite de son père à l'égard de Shaykh Ahmad Ahsâ'î.

Comme en témoigne son œuvre qui, sans égaler tout à fait celle de son père, en recouvre cependant tous les chapitres, l'existence de Mohammad-Khân Kermânî fut essentiellement celle d'un homme de science et d'un spirituel, tout absorbé par la recherche, l'enseignement et la prédication. Homme bon et généreux, il n'était personne à Kerman, Sarkâr Âghâ l'atteste, qui n'ait eu, un jour ou l'autre, à se féliciter de ses bons offices, ou n'ait été de sa part l'objet d'une attention affectueuse. Pourtant l'on alimenta contre lui une agitation qui, sous le couvert de pieux prétextes religieux, servait en réalité des intérêts très profanes. Agitation factice : si l'on en interrogeait les figurants, on s'apercevait qu'ils étaient incapables de lire l'arabe, voire le persan, et qu'ils ignoraient absolument tout des problèmes théologiques mis en cause, ce qui les mettait d'autant plus à l'aise pour manifester une turbulence agressive contre les shaykhis.

C'est ici l'occasion pour Sarkâr Âghâ d'esquisser brièvement ce que nous appellerions une phénoménologie de ce « ressentiment », et dont le résultat confère à la vie de Mohammad-Khân

43. Une biographie de Hâjj Mohammad-Khân se trouve dans la *Tadhkarat* citée *supra* (p. 237, n. 38), pp. 99 ss. Mais ce livre n'est que le résumé d'un ouvrage beaucoup plus ample, resté inédit, du shaykh Zaynol-'Abidîn-Khân, intitulé *Nûr al-'oyûn,* et consacré à la biographie des deux shaykhs, ses pré décesseurs (II, p. 452).
44. Cf. *Tadhkarat,* pp. 107 ss.

Kermânî le sens d'une biographie exemplaire. Au fond, les shaykhis n'ont fait que connaître à l'époque moderne le sort connu dès toujours par les vrais shî'ites; leurs persécuteurs n'ont pas agi autrement que les Omayyades et les Abbassides. Toujours s'est reproduite la tentative d'annexer le shî'isme et de le prendre comme prétexte d'un mouvement ou d'une révolution politique. Tous ceux des shî'ites qui se sont refusés à ces compromissions furent, par le fait même, en rupture plus ou moins consommée avec la religion légalitaire fatalement promue par ces initiatives. C'est alors qu'il arrive que le shî'isme doive se cacher de lui-même; c'est pourquoi les saints Imâms eux-mêmes ont recommandé à leurs adeptes la « discipline de l'arcane » *(ketmân, taqîyeh).* On constatera encore plus loin que le fait de se réclamer de l'enseignement des Imâms et de leur direction spirituelle sans intermédiaire, surtout pour scruter des problèmes dont l'ampleur déborde infiniment les questions de statut juridique, ce fait met en péril trop de situations acquises pour ne pas provoquer l'alarme. C'est pourquoi les Imâms de la descendance du Prophète ont toujours été le signe de contradiction pour les ambitions de ce monde. Sarkâr Aghâ de conclure : depuis Adam jusqu'à nos jours, il y a toujours eu de ces minorités et de ces majorités-là dans toutes les religions et à toutes les époques. C'est une loi de nature : quiconque se différencie des autres, suscite la peur, et l'on s'acharne contre lui, fût-il le plus paisible et le plus silencieux des hommes (pp. 67-69).

Accablé de tristesse, Hâjj Mohammad-Khân décide d'aller s'établir avec sa famille à Téhéran. Mais à Bâghîn, à cinq *farsakh* (une trentaine de kilomètres) de Kerman, tout un groupe de notabilités, plusieurs des plus éminents shaykhs (ayant le titre de *Hojjat al-Islâm),* jusqu'au prince royal Roknod-dawleh, alors gouverneur de Kerman et du Baloutchistan, le rejoignent en une délégation solennelle pour lui présenter des excuses et le supplier de revenir à Kerman. Devant ces instances amicales le shaykh cède. Il y eut alors un apaisement, et le gouverneur exerça une sévère surveillance sur les voyous, les agités et les agitateurs. Mais il suffit, on le sait, de quelques-uns de ces derniers pour provoquer des troubles dont les auteurs restent insaisissables, d'autant plus que le shaykh insistait pour que ses nombreux fidèles ne répondent jamais aux violences par d'autres violences. Finalement, en 1323 h. le shaykh préféra se retirer à Langar, à quelque sept *farsakh* au sud de Kerman, où il mourut l'année suivante, le 20 Moharram 1324 h. (1906). L'ensemble de son œuvre forme un monument considérable, un moment essentiel de l'école shaykhie (II, pp. 306-398).

Elle aussi embrasse l'encyclopédie du savoir, valorisant dans chaque branche l'enseignement transmis des saints Imâms. Elle totalise deux cent-quatre titres (plus encore en réalité, pour les raisons déjà dites précédemment). Soixante-cinq d'entre eux réfèrent à des ouvrages en persan; il n'y en a guère qu'une vingtaine qui aient été imprimés jusqu'ici. Nous citerons particulièrement le *Kitâb al-Mobîn* (II, pp. 344-347), grand ouvrage systématisant les *akhbâr* des Imâms dans ies différentes branches de la science (éd. 1305-1324/1887-1906, 2 vol. in-folio, 617 et 634 p.); *Wasîlat al-Najât* (II, p. 334, en persan), recherche et synthèse personnelle construite sur les quatre *arkân* ou « piliers »; *Hidâyat al-mostarshid* (II, p. 335, en persan), sur le même plan; *Misbâh al-sâlikîn* (II, p. 339, en persan, le titre pouvant se traduire par *Lampas viatorum),* construit sur la triade bien connue d'autre part dans le soufisme : *sharî'at, tarîqat, haqîqât* (religion positive, voie mystique, réalisation spirituelle); *Sharh al-Hadîthayn* (II, p. 311), commentaire qui est un chef-d'œuvre de *ta'wîl* sur deux *hadîth* relatifs à la précellence de Fâtima au jour de la Résurrection (éd. Bombay, 1312 h., 152 p.) [45]. Je voudrais encore mentionner spécialement les *Yanâbî al-Hikmat* (les « Sources de la théosophie et de la philosophie »), ouvrage dont je puis dire, pour l'avoir pratiqué, qu'il est une Somme inappréciable et qui a été édité en deux volumes récemment à Kerman (1965). En outre, pendant une quinzaine d'années, le shaykh a consacré tout un enseignement à l'amplification de cet ouvrage; l'ensemble de ces leçons *(dorûs)* forme un recueil in-folio d'un millier de pages inédites, en persan. J'espère pouvoir en parler plus longuement ailleurs.

4. - *Shaykh Hâjj Zaynol-'Âbidîn-Khân Kermânî (1276/1859-1360/1942)*

La biographie de son propre père, écrite avec piété filiale par Sarkâr Âghâ (pp. 32-56), nous fait admirablement connaître ce que pouvait être l'existence d'un chef de communauté spirituelle dans la lointaine province iranienne, à Kerman, au cours de la première moitié de ce siècle. Les informations sont de première main, puisqu'il eut avec son père cette intimité spirituelle que l'on peut déjà constater dans le cas de leurs prédécesseurs. Zaynol-'Âbidîn Khân, né le 7 Rajab 1276 h. (1859),

45. Il existe, du même auteur, un autre commentaire, encore inédit, d'un *hadîth* relatif à la précellence de Fâtima et des Imâms lors du *Yawm al-Qiyâmat* (II, p. 311).

décédé le 5 Jomâdâ I 1360 h. (1942)[46], avait tout juste douze ans lorsque mourut son père, Hâjj Mohammad Karîm-Khân (1288 h.). C'est son frère aîné, Mohammad-Khân, successeur de ce dernier, qui assuma entièrement le soin de sort éducation et l'initia aux sciences islamiques. Une amitié très intime, nous l'avons signalé déjà, unit les deux frères nonobstant la différence d'âge. Zaynol-'Âbidîn fut le compagnon de vie et de voyage de son aîné, à tel point que celui-ci pendant les dernières années de sa vie, saturées d'épreuves et de chagrins, aimait à déclarer : « Je ne goûte plus d'autre douceur en ce monde que les visites de Zaynol-'Abidîn-Khân. » Réciproquement celui-ci préférait à toute autre chose leurs longues séances de travail en commun dans leur bibliothèque. De cette collaboration devait sortir, entre autres, le corpus du *Kitâb al-Mobîn* signalé ci-dessus.

La méthode de travail du shaykh Zaynol-'Âbidîn était éminemment personnelle. Évoquant les difficultés rencontrées, il faisait lui-même confidence à son fils d'observations psychologiques très fines sur le processus d'incubation qui conduit à la découverte, sur la manière dont ce processus est stimulé par des essais rédactionnels répétés, même apparemment prématurés. Son style de vie était déterminé par son caractère. Profondément indifférent aux préjugés et aux considérations sociales, il considérait, comme ses prédécesseurs, que toute sa personne était au service des saints Imâms. Il consacrait cinq jours par semaine à l'enseignement de la haute théosophie, *hikmat ilâhîya.* Mais chaque jeudi soir et chaque vendredi soir, il donnait une longue prédication à la mosquée. Il travaillait de huit à dix heures par jour, lisant, rédigeant, trouvant cependant le moyen de ne jamais écarter quiconque venait lui poser des questions, et d'être un refuge pour tous, sans que les événements altèrent jamais son égalité d'humeur.

Les voyages qui viennent rompre le cours de semblable existence ne peuvent être que des pèlerinages. Le shaykh se rendit une fois à La Mekke (1305/1888), trois fois aux Lieux saints shî'ites de l'Iraq, quatre fois à Mashhad, en Iran même, au sanctuaire du VIIIe Imâm. Encore continuait-il de travailler et d'écrire au cours de ses voyages. Il y eut encore de son vivant quelques tentatives de troubles contre les shaykhis, mais la démonstration fut faite qu'il suffisait que les autorités aient l'énergie d'éloigner

46. Correspondant au 16 Khordâd 1320 h. s., d'après l'ancien calendrier iranien (noms des mois zoroastriens et années solaires) remis en vigueur depuis Shah Rezâ (on rappelle le sens des abréviations utilisées ici : h = h. l. = hégire lunaire; h. s. = hégire solaire).

deux ou trois agitateurs, pour que tout rentre dans l'ordre et le calme [47]. Les sept dernières années de la longue vie du shaykh furent éprouvées par une grave maladie. Il envisageait avec un pessimisme clairvoyant la tournure des événements dans le monde, la situation faite à l'Iran : « Remédier à la situation ne peut être l'action des hommes. Il faut attendre qu'ils prennent conscience eux-mêmes de leur égoïsme effréné et de leur adoration de ce monde, jusqu'à ce qu'ils en désespèrent. » D'ici là comment s'étonner « si même sous le nom de sciences religieuses *('olûm-e dînîya)* ne sont poursuivies que des intentions profanes ? » (p. 55).

Les *ijâzât* obtenues par le shaykh Zaynol-'Âbidîn furent nombreuses. La plus importante émanait de son frère aîné, Hâjj Mohammad-Khân. Une autre émanait de Sayyed Hosayn (auteur du grand *Tafsîr* qorânique), fils de Sayyed Ja'far Yazdî (ces deux Sayyeds appartenaient à la *silsila shaykhîya,* et il y a déjà eu lieu d'insister sur le cas exemplaire de Sayyed Ja'far). La rédaction de cette *ijâzat* est intéressante, car elle dérive elle-même de Hâjj Mohammad-Khân (lequel, à son tour, mentionne ses *ijâzât* et ses *mashâyekh* en tête de son *Kitâb al-Mobîn),* et remonte par une chaîne ininterrompue jusqu'aux plus anciens maîtres shî'ites. Une troisième *ijâzât,* datée du 19 Jomâdâ I 1311 h. (1893) est également intéressante, parce qu'elle révèle le souci de préciser la chaîne de transmission continue jusqu'aux Imâms. Elle avait été délivrée par Shaykh 'Alî Bahrânî, fils de Shaykh Hasan, qui avait été parmi les réfugiés de Bahrayn en Iran et comptait au nombre des amis de Moh. Karîm-Khân Kermânî. Shaykh 'Alî Bahrânî avait lui-même reçu une *ijâzat* de celui-ci, et une autre de Mollâ Hosayn Ganjavî, dont la propre *ijâzat,* reçue de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, fait remonter de chaînon en chaînon jusqu'à Kolaynî (ob. 329/941, auteur du *Kitâb al-Kâfî,* l'un des livres fondamentaux du shî'isme), et par ce dernier, jusqu'aux saints Imâms.

L'œuvre laissée par le shaykh Zaynol-'Âbidîn-Khân forme un monument digne de ses prédécesseurs (II, pp. 400-464). Elle totalise cent cinquante-trois titres d'ouvrages, la moitié,

47. En 1353 I1./1934, en Iraq, quelques agités prétendirent interdire aux pèlerins shaykhis l'entrée du sanctuaire des Kâzimayn. Ils allèrent même jusqu'au roi Ghâzî (fils de Faysal Ier) dont ils reçurent cette leçon : « De pareils procédés entre musulmans, surtout de la part d'hommes de science à l'égard d'un autre homme de science, venu en pèlerin et en hôte, sont absolument indignes et contraires à toute décence. Voulez-vous donc prouver que, n'y eût-il personne d'entre les autres religions à fomenter des troubles entre musulmans, vous, les adversaires des shaykhis, suffisez, à vous seuls, à porter coups et blessures à l'Islam ? » Là-dessus, le roi Ghâzi tourna le dos à ses visiteurs et sortit de la pièce (pp. 38-39).

environ, étant en persan; il n'y en a guère plus de vingt-cinq qui aient été imprimés. En particulier les traités concernant la *hikmat ilâhîya* (dont beaucoup concernent les symboles de la théosophie shî'ite, provenant du Qorân et des *akhbâr),* sont presque tous inédits. La série de ses leçons sur la prophétologie (mission prophétique générale, *nobowwat 'âmma,* et mission prophétique particulière, *nobowwat khâssa)* forme plusieurs manuscrits considérables, tout en ne représentant qu'une partie de l'enseignement professé (les disciples ayant malheureusement disposé du reste).

5. - *Shaykh Abû'l-Qâsem-Khân Ebrâhîmî, Sarkâr Aghâ (1314/1896-1389/1969)*

Cinquième successeur de Shaykh Ahmad Ahsâ'î comme chef de la communauté shaykhie, Shaykh Abû'l-Qâsem-Khân Ebrâhîmî, plus généralement désigné par son surnom honorifique de « Sarkâr Âghâ », né à Kerman en 1314/1896, était le fils du shaykh Zaynol-'Âbidîn-Khân et le petit-fils de Moh. Karîm-Khân Kermânî. Son décès est survenu récemment (3 décembre 1969) à Mashhad où il s'était rendu, comme chaque année, en pèlerinage. Nous avions pu le rencontrer encore un mois à peine auparavant (9 novembre), lors de son passage à Téhéran, sans nous douter que notre entretien était celui de l'adieu. Ayant nous-même, en Iran, bénéficié d'année en année de ses enseignements concernant l'objet traité ici, nous évoquons sa personne, avec le respect qu'inspire le souvenir de son énergie spirituelle et de sa grande science. Son œuvre reflète une grande partie des tâches auxquelles il eut à faire face, et dont ne différeront guère celles auxquelles aura à faire face son fils et successeur, le Shaykh 'Abdol-Rezâ Khân. Quelques feuillets du grand ouvrage auquel on s'est attaché ici, laissent percer une grande tristesse qui s'étonne de ce que « nos *mashâyekh* (c'est-à-dire nos shaykhs) ayant répondu en des centaines de traités, néanmoins les mêmes objections ne cessent d'être rabâchées et de tomber à côté, car jamais elles ne s'accompagnent d'un début d'argumentation; elles répètent des soupçons, des conjectures, des imputations... » (p. 17).

Il y a lieu d'insister ici particulièrement sur trois des principaux ouvrages en persan du shaykh Sarkâr Âghâ.

a) Ijtihâd o taqlîd[48]. — Ce grand ouvrage pose des questions si brûlantes qu'il nécessiterait toute une analyse qui ne peut

48. Édit. Kerman 1363 h.; in-8°, 265 pages.

trouver place ici. Les deux mots dont se compose le titre, ne sont compréhensibles qu'une fois replacés dans le contexte d'une discussion demeurée si vive en milieu shî'ite, que l'on doit se borner ici à quelques indications discrètes. Il s'agit de la grande controverse entre les deux écoles dénommées respectivement *osûlî* et *akhbârî.* Elle touche à des questions vitales, puisqu'elle ne concerne rien de moins que l'interprétation du *corpus* des traditions shî'ites. En général la controverse est considérée comme ressortissant au domaine des juristes, c'est-à-dire comme concernant principalement le *fiqh.* Le grand ouvrage de Sarkâr Âghâ a la vertu d'élever la question au rang qu'elle mérite, et de montrer qu'en fin de compte, sous l'option de l'une et l'autre école, c'est aussi toute la théosophie et, partant, tout l'imâmisme qui est en question.

L'école des *Osûlîyûn,* simplifions en disant les *Osûlis* (du mot *osûl* : fondements, principes, lois générales) est devenue numériquement dominante; c'est l'école de ceux qui, pour la reconnaissance et l'interprétation des traditions du Prophète et des Imâms, appliquent des principes et des critères rationnels extrinsèques au contenu de ces traditions, contenu dont il sera jugé en fonction de ces principes. Leur première apparition dans le shî'isme date sans doute d'un livre d'Abû Ja'far Tûsî (ob. 460/1067), soucieux de montrer que les shî'ites étaient aussi capables que les sunnites de manier le *qiyâs* (le mot signifiant « analogie » et « syllogisme »), alors que le *qiyâs* n'avait jamais été admis par les Imâms et ne pouvait être reconnu par les shî'ites. Cela d'autant plus que pour les *Osûlis,* on ne peut arriver à la certitude ni quant aux intentions divines exprimées dans les termes du Qorân, ni quant à la signification exacte de ceux-ci, ni quant à l'authenticité des *hadîth* des saints Imâms, ni même quant à leur intention exacte. En bref, l'on ne peut atteindre qu'une opinion, une connaissance conjecturale *(zann),* et l'on n'en peut donner, par une sorte de divination, qu'une preuve conjecturale *(borhân mazanna).*

D'où alors l'on comprend que l'*ijtihâd,* définitivement clos en Islam sunnite depuis des siècles, soit resté ouvert dans le shî'isme. L'*ijtihâd,* c'est le travail assidu, l'effort persévérant et appliqué (pendant des années et des années) pour, en arrivant au sommet de la connaissance de la Loi, pouvoir énoncer une opinion théologique qui fasse autorité. Ceux à qui leur travail a valu cet office ou cette dignité, sont les *Mojtaheds.* Leur rang équivaut en somme à celui des quatre « imâms » des rites sunnites (ceux des Hanbalites, des Hanifites, des Malékites et des Shâfi'ites). Le postulat philosophique impliqué dans l'effort des *Mojtaheds* est que l'intellect, la réflexion rationnelle *('aql),*

est chez eux l'équivalent de l'inspiration divine *(ilhâm)* chez le *nabî* et chez l'Imâm, tandis que pour les théosophes, *ilhâm,* ressortissant au *'aql qodsî (intellectus sanctus),* est fondamentalement supérieur au *'aql* tout court, et ne peut jamais en être l'équivalent. La voie de l'*ijtihâd* est ouverte à tout shî'ite qui dispose du temps et des moyens suffisants. En fait, il n'y a qu'un nombre restreint de *Mojtaheds,* et comme leur savoir et leurs décisions font autorité, c'est à leur opinion que se conforme le grand nombre des fidèles. On se rallie librement à tel ou tel *Mojtahed* sur qui on porte sa préférence. Se « rallier », se « conformer » à l'opinion du *Mojtahed* que l'on a choisi, c'est cela le *taqlîd.* Voilà donc éclaircis les deux mots qui servent de titre à l'ouvrage de Sarkâr Âghâ.

Maintenant, il y a l'école des *Akhbârîyûn,* ici encore disons simplement les *Akhbâris.* C'est l'école de ceux qui acceptent intégralement et littéralement le Qorân avec tout le *corpus* des *hadîth* et *akhbâr* de la tradition imâmique. Certes, ils peuvent se réclamer d'une tradition shî'ite continue jusqu'aux Imâms, les critères auxquels en revanche recourent les *Osûlis* étant d'une codification relativement récente (nous y revenons plus loin). Leur chef de file, en la période safavide, fut Mohammad Amîn Astarâbâdî (ob. 1033/1623-1624)[49]. Cependant leur littéralisme les fait considérer en général comme des gens pratiquant la simplicité spirituelle, et ne se mêlant ni de théosophie ni de mystique, ni de *hikmat* ni de *'irfân.* Ce qui n'est pas tout à fait exact. Nous avons déjà signalé que parmi les *Akhbâris* sont à compter des théosophes aussi éminents que Mohsen Fayz, élève et gendre de Mollâ Sadrâ (ob. vers 1091/1680, dont un livre, le *Safinat al-Najât* ou « l'Arche du salut », montre qu'il avait fort bien conscience que l'exégèse de la question dépassait de loin le simple domaine juridique), et Qazî Sa'îd Qommî dont nous avons traité longuement ci-dessus. (Il convient également de faire mémoire de Mîrzâ Mohammad Neyshâpûrî Akhbârî, ob. 1232/1817, célèbre pour ses connaissances en sciences occultes).

Il reste que les shaykhis, étrangers au rationalisme des *Osûlis,* sont infiniment plus proches des *Akhbâris,* sans cependant que l'on puisse les confondre avec eux, pas plus que la théosophie de l'école shaykhie ne se confond avec celle de l'école de Mollâ Sadrâ, pas plus que sa mystique ne se confond avec celle du soufisme. Les shaykhis considèrent que l'on ne peut se contenter d'une connaissance conjecturale, et que l'on ne peut vivre spirituellement sans certitude. Cette certitude, aucune décision juridique, aucune jurisprudence, ne peuvent la donner. Seuls comptent et se suffisent à soi-même le Qorân et les traditions du Prophète et des saints Imâms. Pas plus qu'il ne doit y avoir d'intermédiaire entre le Livre de Dieu et le croyant, pas plus il ne doit y en avoir entre les traditions des Imâms et leurs fidèles. Il y a là comme la version shî'ite du principe scripturaire de la Réformation : *Scriptura sacra sut ipsius interpres,* l'Écriture sainte est elle-même sa propre interprète, mais il conviendra d'ajouter ici que cette auto-interprétation, elle commence par se la donner dans la tradition, c'est-à-dire dans l'inspiration *(ilhâm)* des saints Imâms. Cela abolit donc *eo ipso* le rôle intermédiaire des *Mojtaheds,* et l'on soupçonnera que cette conséquence ne devait pas spécialement faciliter en ce monde la situation de l'école shaykhie. Car du même coup il n'y a de *taqlîd* légitime et concevable qu'envers la personne des saints Imâms, sans intermédiaire. En outre, cette relation directe s'accorde au mieux avec l'exigence des Imâms prescrivant de ne pas recourir au *qiyâs.* Il s'agit de rapporter leurs *akhbâr* à chaque cas individuel, de découvrir, chaque fois, ceux ou celui de leurs *akhbâr* qui s'y rapportent. C'est pourquoi la démarche de la pensée est ici encore non pas *dialectique,* mais essentiellement *herméneutique* (cf. le *ta'wîl),* si bien que le traditionalisme le plus fervent se révèle ici comme générateur d'une perpétuelle renaissance : chaque jour peut apparaître un *sens nouveau.* Il faut chercher ce nouveau sens, et c'est la fécondité même de la connaissance ésotérique.

Sans doute quelqu'un posera la question : mais comment juger de l'authenticité des *hadîth* et *akhbâr?* comment savoir si les Imâms ont vraiment dit ceci ou cela ? Nous revenons plus loin sur cette question qui, formulée ainsi, est la question caractéristique que pose, et ne peut pas ne pas poser, l'historien exotérique. Le phénoménologue croit distinguer ceci : quel est le « lieu » où parle l'Imâm et où sa parole fait autorité ? Les Imâms ne sont plus là matériellement en ce monde ; leur autorité, qui ne supporte aucun intermédiaire, ne peut donc être qu'une *autorité intérieure.* Non seulement le lieu où elle s'exerce, mais le lieu où se fait entendre, et s'est fait entendre jadis, la parole des Imâms, ce « lieu » reste la conscience shî'ite. Sans cette conscience, personne n'aurait même eu le souci de nous transmettre les textes. Ne peut-il arriver que dans l'intensité de la méditation actualisant à la conscience la présence de l'Imâm, celui-ci ne se fasse entendre en paroles qui, sur les lèvres ou sous la plume de son transmetteur, prendront la forme d'un prône *(khotba),* ou d'un récit, tel celui du Nuage blanc? Nous

49. Sur ce personnage, voir Khwânsârî, *Rawzât al-jannât,* lith. p. 33 ; éd. typogr. d'Ispahan, vol. I (seul paru à ce jour), sous le n° 33.

dirons qu'à ce moment-là, quel que soit le nom du « secrétaire » *(amanuensis)* qui tient la plume, c'est l'Imâm qui parle (c'est pourquoi la seule enquête textuelle adéquate ressortira à la *Formgeschichte,* histoire par types rédactionnels). Sans cette compréhension phénoménologique, nous n'arriverons jamais à *comprendre* le phénomène religieux shî'ite, disons même le phénomène religieux tout court, car toute critique extérieure, en voulant le soumettre aux lois du monde extérieur, ne fait que le disloquer. Telle fut notre position herméneutique tout au long de cet ouvrage. Car l'existence *réelle* de l'Imâm, son existence spirituelle, est autre chose que la simple geste extérieure que peut atteindre l'histoire exotérique. Cette existence réelle ne se limite pas au seul temps de sa manifestation visible dans l'histoire, sinon il n'y aurait ni religion ni conscience shî'ite. La conscience shî'ite (disons le *malakût* du croyant shî'ite) définit le seul lieu où parle l'Imâm, et où il parle avec autorité (que l'on se reporte à l'exemple du *hadîth* du Nuage blanc). L'Imâm *est* l'histoire même, l'histoire vraie, de la conscience shî'ite, histoire spirituelle dont les événements sont les visions intérieures.

Ces quelques remarques suffiront à faire comprendre la gravité de l'enjeu mis en cause dans le grand livre du shaykh Sarkâr Âghâ, et l'extrême intérêt de ce livre où l'on voit qu'il s'agit de questions qui débordent largement le domaine juridique, pour atteindre le domaine même de la foi et de la *res religiosa.* Nous ne pouvons l'illustrer ici que par un seul exemple. Une des questions qui ont été le plus fréquemment soulevées, est celle-ci : est-il licite, du moins en matière de comportement pratique, de conserver son « allégeance » à l'égard d'un *Mojtahed* défunt, ou bien faut-il la reporter sur un autre ? A cette question, il est répondu généralement qu'il faut la reporter sur un autre, sur un *Mojtahed* vivant.

Or, les shaykhis font observer ceci. Le *taqlîd,* dans l'acception vulgaire du mot, et selon une pratique trop courante, revient à « acquiescer », à accepter l' « autorité » du *Mojtahed* sans autre motivation personnelle, si bien qu'il ne s'agit plus de *conformation* mais de *conformisme* tout court. Peu importe que le *Mojtahed* soit vivant ou qu'il soit mort, la pratique équivaut purement et simplement à celle des sunnites. Si l'on s'attache au sens spirituel, au sens vrai, du comportement que ce mot désigne, on doit prendre conscience qu'il ne peut s'agir que de « se conformer » à l'enseignement des Imâms (c'est ce que précise un *hadîth* du VIIe Imâm, Mûsâ Kâzem). Tout *taqlîd* qui se fixe sur la personne du *Mojtahed* comme telle, est sans fondement, car il ne saurait être question que le *Mojtahed* parle en vertu d'une autorité normative conférée à sa personne; il

interprète, il fait connaître ce qu'il en est à d'autres qui n'ont pas eu le loisir ou la capacité de « chercher », il les aide à opérer une appropriation subjective, individuelle *(tashkhîs).* L' « autorité parlante » n'est jamais autre que celle de l'Imâm lui-même, son *khabar* explicitant le sens caché du Livre révélé. En ce sens, une *fatwâ* ne diffère pas en nature d'un *khabar ;* elle en est la traduction, l'amplification, l'approfondissement. C'est pourquoi la valeur du savant qui a eu cette capacité d'herméneute subsiste, qu'il soit vivant ou mort, de même que le contenu d'un *khabar* subsiste, que le transmetteur *(râwî)* en soit vivant ou mort.

Si les shaykhis reconnaissent une telle autorité spirituelle à leurs trois grands shaykhs, c'est en raison de la fidélité de ceux-ci dans leur interprétation explicitant l'enseignement du Prophète et des Imâms. Rien d'autre. Ce qui de l'un à l'autre, et vu de l'extérieur, peut apparaître comme une « novation », n'est en fait que le lever du voile de la *taqîyeh* sur tel ou tel point qui antérieurement pouvait en comporter l'exigence. Aussi bien *chaque* shî'ite a vocation à l'*ijtihâd,* dès lors qu'il en a la capacité scientifique s'accompagnant de la qualification morale et spirituelle. L'exigence de ces deux conditions réunies implique que l'idée d'une « spécialisation juridique » se développant indépendamment des conditions spirituelles de la vie religieuse, ne peut être qu'une aberration. Corollairement, la seule autorité étant celle de l'Imâm, aucun « clergé » ne peut la revendiquer pour lui-même. Enfin, pratiquement, puisque tous les shî'ites, *Mojtaheds* ou non, se guident pour leur *taqlîd* sur l' « Imâm caché », en se conformant à l'ultime prescription laissée à son dernier *nâ'ib* (329/940), de toute façon, il ne saurait être question, puisque l'Imâm caché est vivant et invisiblement présent, de prêter allégeance à un mort. C'est malheureusement ce qu'ont fait, aux yeux d'un shî'ite, les savants sunnites, en entassant livre sur livre sur les livres de leurs quatre « imâms » qui, eux, sont bel et bien morts (pp. 10-14).

b) Risâla-ye Tanzîh al-Awliyâ. — Ce volumineux ouvrage [50] est essentiellement un commentaire du *Irshâd al-awâmm* composé également en persan par Moh. Karîm-Khân Kermânî (signalé ci-dessus, § 2, p. 242). Il répond à soixante questions posées par des personnalités diverses, à propos de difficultés rencontrées dans la lecture de ce dernier ouvrage; il traite par conséquent de nombreux points essentiels de *'irfân* ou théosophie mystique [51]. On se bornera cependant ici à relever une question

50. Édit. Kerman 1368 h.; in-8°, x-747 pages.

51. On en trouvera traduit dans notre ouvrage *Terre céleste...* tout le chapitre concernant le « monde de Hûrqalyâ », *'âlam al-mithâl, mundus imaginalis.*

d'actualité dont le souci transparaît également dans le premier volume du *Fihrist* (pp. 26 ss.), celle qui concerne la réunion ou réunification de l'Islam et des Musulmans, en d'autres termes certaines tentatives contemporaines de quelque chose comme un « œcuménisme » visant à rapprocher la majorité sunnite et la minorité shî'ite. Il est évident que la question revêt une signification tout autre, suivant que l'on se fait du shî'isme une conception purement juridique, ou suivant qu'on l'éprouve comme étant la forme authentique de l'Islam spirituel. Dans le premier cas, on se contentera de « réunir » le shî'isme comme un cinquième rite, aux quatre rites sunnites existants. En revanche, dans le second cas, pour quiconque professe l'intégralité du shî'isme, la *walâyat* des Douze Imâms étant l' « ésotérique de la prophétie », elle est impliquée en même temps que la *risâlat* du Prophète dans l'énoncé même de la profession de foi, la *shahâdat*; leur fonction initiatique au sens caché, intérieur, des Révélations, les constitue comme les Guides sur la Voie; à un plan supérieur, ils sont finalement perçus comme étant cette Voie elle-même et le sens de cette Voie. Pour le shî'ite conscient du plan de réalité auquel s'origine l'impératif intérieur personnel de fidélité aux Imâms, toutes ces tentatives de « réunion » trahissent des arrière-pensées temporelles et des idéologies politiques tendant à des compromis qu'il ne saurait envisager. On a déjà vu avec quelle rigueur le shaykhisme dénonce ce genre de confusion. Si l'on se représente vraiment ce que signifient et ce qu'impliquent la foi et la confiance en l' « Imâm caché », en la présence invisible de qui vit le shî'isme, on en comprendra facilement deux attitudes essentielles : que l'esprit de prosélytisme, mission ou propagande, lui soit étranger, parce que l'Imâm invisible peut seul amener intérieurement les consciences à trouver la Voie; qu'en second lieu, les tentatives en question lui apparaissent comme dégradant et mettant en péril cela même qu'elles prétendent sauver, sans même le connaître.

c) Risâla-ye falsafîya. — Ce dernier livre est non moins actuel que les deux précédents [52]. Il répond à vingt-cinq questions posées au shaykh Sarkâr Âghâ par le Mollâ Falsafî (8 Rabî' II 1369 h.l. = 27 Bahman 1328 h. s. = 17 février 1950). Questions pertinentes, car elles portent sur tous les points essentiels des quatre *rokn* (« piliers » ou articles) par lesquels se signale dans le shî'isme la doctrine shaykhie. Les réponses sont données avec une égale pertinence, et fixent avec une certaine verve les positions respectives du dialogue. Le questionnaire,

53. Édit. Kerman 1371 h.; in-16, VII-297 pages.

à vrai dire, n'était pas dépourvu d'une intention irénique; le Mollâ Falsafî souhaitait que les réponses fussent telles que, soumises à l'appréciation du grand *Mojtahed* de Qomm, elles permissent de renoncer à l'emploi du nom de « shaykhis » et de faire disparaître ainsi tout parfum ou soupçon de « dissidence ». Seulement, les shaykhis ne se sentent nullement gênés, on l'a vu, par le nom qui leur a été donné, et lorsque l'on professe leur fidélité aux saints Imâms, il serait difficile de se sentir en « dissidence ». Bref, questions et réponses une fois publiées, les choses en sont restées là.

Du rapide aperçu par lequel on a essayé d'indiquer ici à très grands traits l'histoire de l'école shaykhie et de sa productivité, il résulte que nous sommes en présence d'une doctrine et d'une forme d'expérience religieuse caractéristique de la conscience shî'ite à notre époque, et que nous sommes aussi en présence de toute une bibliothèque restée inconnue jusqu'ici de l'Occident. Si nous récapitulons les données analysées ci-dessus, l'ensemble donne un millier de titres d'ouvrages (plus en réalité, si l'on tient compte de la composition des *majmû'a* ou recueils), tant en arabe qu'en persan. De cet ensemble, un peu plus d'un quart, pas davantage, a été publié et pour plusieurs raisons, la publication n'en peut être réalisée que petit à petit [53].

53. Il faudrait également recenser l'ensemble des œuvres produites par des auteurs shaykhis. Nommons, par exemple, Moh. ibn Moh. Nâsir Gîlânî, élève de Shaykh Ahmad et commentateur des *Fawâ'id* (nommé encore ci-dessous, ms. Soltânî, 230 fol.). Hosayn ibn Ja'far Yazdî auteur d'un énorme *Tafsîr* recueillant toutes les traditions des Imâms, et d'un traité sur les quatre *nâ'ih* (ou représentants) de l'Imâm caché durant le temps de « l'occultation mineure » *(Majmû'a,* bibl. du regretté shaykh Ishaq Ebrahîmî Âghâ-Zâdeh, 185 fol.). Ce ne sont là que des exemples. La grande inconnue est tenue en réserve en Iran, pour tous les manuscrits, par les collections privées.

CHAPITRE III
Quelques points de doctrine

I. - *Tradition et rénovation*

Il est impossible de donner au cours de ces pages, une synthèse entrant dans les détails de la doctrine shaykhie, dont l'ample visée tend simultanément à un imâmisme spéculatif et à la régénération spirituelle de l'adepte. On a rappelé au début quelle tradition shî'ite revivifiait en fait le shaykhisme, et quels en furent les représentants, bien au-delà des époques safavide et pré-safavide, jusque dans l'entourage des Imâms. Il serait stérile de l'apprécier ou de prétendre 1' « expliquer » du dehors.

C'est ainsi, on l'a rappelé, qu'on a confondu son propos avec celui d'écoles dont il se distingue pourtant nettement. Tonkâbûnî, par exemple [54], définit l'effort de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, en qui il reconnaît une figure de premier plan (un *sar-âmad),* comme une synthèse de la théologie shî'ite et de la philosophie, en l'espèce celle de Mollâ Sadrâ Shîrâzî. Or, une telle synthèse était opérée depuis longtemps (depuis Haydar Âmolî et Ibn Abî Jomhûr jusqu'à Mollâ Sadrâ lui-même), et si Shaykh Ahmad a commenté systématiquement deux ouvrages de Mollâ Sadrâ, ce ne fut pas pour se rallier purement et simplement à la philosophie du maître de Shîrâz. Il s'agissait pour lui de tout autre chose. La proposition en question n'aurait donc de sens que dans la mesure où elle nous référerait à un cas analogue, par exemple à l'œuvre des grands penseurs ismaéliens Hamîdoddîn Kermânî et Nâsir-e Khosraw (notamment dans son *Jâmî' al-Hikmatayn,* qui se propose la synthèse des deux philosophies : philosophie Ismaélienne et philosophie grecque). Mais il est probable que

54. *Qisas al-'olamâ* (en persan), Téhéran, édit. 'Ilmîya Islâmîya (s. d.), p. 42.

l'œuvre de ceux-ci aurait inspiré aux philosophes purement avicenniens quelque chose de semblable au sentiment du philosophe Hâdî Sabzavârî, au xix[e] siècle, à l'égard de Shaykh Ahmad.

Ce qu'il y a de commun entre ces théosophies shî'ites fondamentales, duodécimaine et ismaélienne, c'est l'idée même dont dépend le phénomène religieux du shî'isme : la notion de *walâyat* comme corollaire nécessaire de la notion de *nobowwat* ou mission prophétique, l'idée que la révélation qorânique, comme toutes les révélations prophétiques, comporte *zâhir* et *bâtin,* un exotérique et un ésotérique, et que la fonction de l'Imâmat et l'enseignement des Imâms sont de conduire et d'initier à cet ésotérique. *Walâyat* et *nobowwat* sont réunies dans la personne du Prophète, mais la mission prophétique est uniquement de révéler l'exotérique, tandis que la qualification de la *walâyat* concerne l'enseignement de l'ésotérique. Le cycle de la *nobowwat* s'achève avec le dernier Prophète; le cycle de la *walâyat* commence avec le premier Imâm.

Lorsque l'on réfère à l'énorme *corpus* des *akhbâr* imâmiques, c'est à cet enseignement qu'il est pensé. Mais à leur tour, ces *akhbâr* ne constituent pas un commentaire littéral du Livre et des *hadîth* du Prophète. Le plus souvent, surtout ceux qui concernent la cosmogonie, la préexistence éternelle du plérôme des « Quatorze Immaculés » et l'eschatologie, et qui ont parfois la longueur de tout une « leçon », ces *akhbâr* s'expriment en symboles sollicitant un *ta'wîl* dont la mise en œuvre est d'ailleurs enseignée par d'autres *hadîth* et *akhbâr* [55].

En traitant ci-dessus de l'*ijtihâd* et du *taqlîd,* nous avons relevé comment et pourquoi l'herméneutique de l'école shaykhie était à même de conserver l'intégralité du *corpus* des *akhbâr* de la tradition imâmique, et nous avons pressenti comment elle faisait face à la question posée inévitablement par l'historien exotérique. Cette question qui a suscité plusieurs écoles dans le shî'isme, est celle-ci : quels sont les *hadîth* et *akhbâr* de l'énorme *corpus* aux limites mal définies, qu'il convient de regarder comme « valides » *(sahîh)* ou comme « faibles » *(za'îf),* c'est-à-dire qu'il convient d'accepter, de réserver ou d'écarter? La position du shaykhisme est ici d'une fermeté remarquable. Ou plutôt elle consiste à séparer nettement cette question d'une autre plus essentielle, visant le contenu même *(ma'nâ)* du *hadîth* ou *khabar.*

55. Cf. par exemple le traité du shaykh Zaynol-'Âbidîn-Khân : en quoi consistent le *zâhir* (l'exotérique), le *zâhir-e zâhir* (l'exotérique de l'exotérique), le *bâtin-e zâhir* (l'ésotérique de l'exotérique), le *bâtin-e bâtin* (l'ésotérique de l'ésotérique), le *bâtin-e ta'wîl* (l'ésotérique du *ta'wîl),* II, p. 389.

Pour fixer le *status quaestionis,* il suffit de rappeler que certains propos ont accusé fréquemment les shaykhis d'accepter comme valides des *akhbâr* faibles. A quoi Sarkâr Âghâ réplique (pp. 237 ss.) en posant cette question : Qu'est-ce que c'est que les *akhbâr* dits faibles ? La terminologie technique qui classifie et dose les degrés de validité des *akhbâr,* ne remonte pas au-delà de quelque six siècles. Jusqu'à ce qu'elle fût créée, de quelle *balance* disposait-on pour accepter ou rejeter les *akhbâr ?* Il fallait bien qu'il y en eût une, car il est inconcevable que la religion prophétique en ait jamais été privée. Mais alors, de quel droit, au nom de quelle autorité, faudrait-il renoncer à cette ancienne *balance,* dont l'origine remonte au Prophète et aux Imâms, au profit de cette terminologie critique et des critères qu'elle impose ?

Une tradition qui s'accorde avec le Livre et la *Sonnât jâmi'a* (en termes shî'ites cette expression désigne la *sonnât* intégrale, embrassant la totalité des traditions remontant au Prophète et aux Imâms), en vertu de quel impératif y renoncer, même si la terminologie nouvelle en déclare « faible » la chaîne de transmission historique? Car sa faiblesse est plus que largement compensée par cet accord même. Certes, l'on accordera que parmi les porte-parole et transmetteurs *(rowât, rijâl)* on en puisse distinguer qui sont plus ou moins dignes de confiance. Mais ce n'étaient pas des prophètes, alors que le Prophète et les Imâms, eux, connaissaient le monde invisible, le suprasensible. Là-dessus, les spécialistes de la science historique des *rijâl* ont accumulé des livres contradictoires. Vraiment, l'assentiment de la foi, de la confiance dans les propos tenus par les Imâms, ne saurait dépendre de l'agrément ou du refus de ces experts en critique. Eux-mêmes ne témoignent-ils pas d'une confiance excessive dans leur science et dans son objet ? Dès lors que l'on admet que quelqu'un ait pu avoir l'audace de fabriquer un *hadîth,* pourquoi s'arrêter là et ne pas admettre qu'il ait aussi bien forgé une chaîne d'autorités absolument sûres et dignes de confiance, désarmant d'avance toute critique historique ? (p. 240).

Reparaît alors le même argument que lorsqu'il s'agit de décider du *taqlîd.* Accepter les critiques des spécialistes de la science des *rijâl,* cela équivaudrait tout simplement à se fonder sur l'autorité humaine des « transmetteurs », au lieu de se fonder sur l'autorité spirituelle immanente à l'enseignement du texte. Or, ce n'est pas à l'autorité humaine d'un *mojtahed* ou d'un *râwî* que l'on se réfère et que l'on s'en rapporte, mais aux Imâms, c'est-à-dire à l' « Imâm invisible aux sens mais présent dans les cœurs de ses adeptes ». De ce point de vue, il n'y a pas de différence entre le passé et aujourd'hui. Lorsqu'il s'agit de reconnaître les paroles et l'enseignement de l'Imâm, la question reste la même, jadis et aujourd'hui, le temps n'y fait rien. La *présence* de l'Imâm est la même, et l'assentiment *(tasdîq)* dépend en fin de compte non pas de quelque autorité humaine extérieure, mais du témoignage que l'Imâm se rend à lui-même dans le cœur de son fidèle. C'est cela même que voulait dire Shaykh Ahmad en affirmant qu'il pouvait « reconnaître à son parfum » un *hadîth* de l'Imâm. Il n'y a pas de preuves rationnelles à l'appui ; mais il n'y en a pas davantage qui puissent infirmer cet assentiment. Toute critique philosophique négative reste ici inopérante. En revanche, la tâche de la philosophie est illimitée lorsqu'elle s'attache à l'herméneutique des symboles[56]. Certes, Sarkâr Âghâ le souligne : son propos n'est pas celui de l'historien, il n'entend pas faire œuvre de critique historique. Mais c'est que précisément l'assentiment aux *'aqâ'id* ne saurait dépendre, ni en droit ni expérimentalement, d'une critique de ce genre, c'est-à-dire être subordonné finalement à quelque autorité humaine (pp. 241-243). C'est dire du même coup la gravité du problème dans lequel le shaykhisme s'est trouvé et se trouve engagé en pleine connaissance de cause, en pleine conscience d'une situation dont les difficultés ont été depuis longtemps familières à la théologie et à la philosophie en Occident.

Vient en donner une illustration typique, une anecdote, authentique ou controuvée, selon laquelle, à Najaf, un certain shaykh Mohammad Hasan, uniquement spécialisé dans la jurisprudence mais disputeur redoutable, prétendit mettre à l'épreuve le « flair » *(shamm)* de Shaykh Ahmad. Tonkâbûnî rapporte le fait, mais, comme on le sait, ses sources sont éminemment sujettes à caution[57], et, d'autre part, il semble tout à fait invraisemblable que le shaykh de Najaf ait pu se permettre un pareil procédé[58]. Quoi qu'il en puisse être, les termes demandent à en être rapportés avec une rigoureuse exactitude, non pas avec un « à-peu-près » qui, par besoin de rendre l'anecdote « plus piquante », trahit, il y a lieu de le craindre, l'intention de ridiculiser Shaykh

56. Ce dont Sarkâr Âghâ donne lui-même un exemple en répondant à certaines objections d'un rationalisme trivial concernant l'angélologie, le *jafr,* la topographie de la « cité de la Connaissance » etc. (pp. 255-261).

57. Cf. *Qisas al-'olamâ,* p. 54. Mîrzâ Hosayn Nûrî a pris l'ouvrage en flagrant délit d'erreur à propos du grand théologien Majlisî, et comme l'a remarqué avec humour Sayyed Mortazâ Tchahârdehî, en fait de « Biographies des savants », il pourrait aussi bien s'intituler « Outrages aux savants ».

58. Le procédé ne serait en effet rien de moins qu'un jeu blasphématoire que certaines sentences des V[e] et VI[e] Imâms mettent en équivalence avec la « rupture du jeûne » (aggravée encore si l'on considère le jeûne en son sens ésotérique, *bâtini,* connu des shaykhis comme il l'était des Ismaéliens; cf. II, p. 401).

Ahmad[59]. Car l' « à-peu-près » aboutit ici à confondre inextricablement deux questions entièrement différentes.

Le shaykh *Moh. Hasan* aurait « fabriqué » un *hadîth* en un arabe compliqué (mais sans indiquer d'*isnâd),* puis aurait présenté le papier à Shaykh Ahmad en disant : « J'ai découvert un *hadîth.* Pouvez-vous reconnaître si c'est bien un *hadîth* et en comprendre le *sens (ma'nâ)* ? » C'est sur ce *sens* et ce *contenu* que Shaykh Ahmad se prononça affirmativement, et la justification découle du fait que le shaykh n'était pas interrogé sur la question de savoir si la chaîne de transmission en était « valide » ou « faible ». Pour décider de ces qualificatifs en fonction de cela seul à quoi ils s'appliquent, il n'est pas besoin d'une « faculté divinatrice », mais d'une identification matérielle des transmetteurs *(rowât* et *rijâl).* Deux questions en effet se posent, d'ordre entièrement différent : la première est un problème de critique historique et relève de la science des *rijâl ;* l'autre est un problème d'essence, de signification spirituelle. Ou bien alors faut-il sous-entendre que tel historien de nos jours déclare un *hadîth* « faible », parce qu'il en juge le contenu irrecevable (visant, par exemple, le *ma'âd* ou le « corps de résurrection ») ? Mais il faudrait, dans ce cas, avoir le courage de dire explicitement de quelle *balance* on se sert (pp. 251-252).

C'est pourquoi le shaykh Sarkâr Âghâ résume ainsi le problème, en termes d'une importance décisive pour tous les aspects de la théologie shî'ite. Il y a une double voie suivie par les uns et les autres : I) on peut considérer les circonstances concernant les transmetteurs *(rowât),* ainsi que procèdent les *Osûlîs,* pour juger, dans la mesure où ils sont dignes de confiance, de la « force » ou de la « faiblesse » de la « chaîne de transmission ». Cette recherche est elle-même basée sur les opinions émises dans les livres d'histoire traitant des *rijâl* et des *mohaddîthîn.* Elle constitue la voie extérieure, la méthode exotérique *(râh-e zâhirî) ;* c'est une aide, une science auxiliaire ; elle permet de se former une *opinion ;* elle n'est point qualifiée pour conduire à la *certitude* d'une *vérité d'essence ;* 2) la seconde voie est justement celle qui vise cette vérité essentielle *(râh-e haqîqî),* la vérité intérieure, le sens et la réalité spirituelle de ce *qui est dit* et signifié, et l'accord de ce que dit le *hadîth* ou le *khabar* avec le contenu, explicite ou implicite, de ce que disent le Livre et la tradition *(sonnât)* intégrale du Prophète et des Imâms.

On trouve ainsi nettement et consciemment formulée par le

59. Est visée ici (pp. 243 ss.), la manière tendancieuse dont M. Taqî-Zâdeh a rapporté l'anecdote dans son *Ta'rikh-e 'olûm dar Islam* (Histoire des sciences en Islam). Il suffit de comparer avec le texte de Tonkâbûnî.

shaykh la distinction, d'une part, entre le savoir produit par la critique historique restant extérieure, proportionnée à une *fides historica,* mais insuffisante par soi-même à motiver ou à infirmer l'assentiment de la foi spirituelle vécue, — et d'autre part ce que nous appellerions une intuition d'essence (une phénoménologie), s'attachant à dégager le sens et le contenu, et à en percevoir l'accord ou le désaccord avec la symphonie totale. Une perception de ce genre présuppose, certes, l'intuition préalable du *sens* de cette totalité, et elle peut être d'ordre qualitatif plutôt que quantitatif. C'est pourquoi il est dit expressément qu'elle n'est point l'affaire de n'importe quel savant, mais de ceux-là seuls qui ont la capacité spirituelle *(qowwat-e qodsîya)* et qui connaissent le mode de discours des Imâms. Aussi bien un propos du VI[e] Imâm déclare-t~il expressément : « Nous ne reconnaissons aucun de vous comme un savant, tant qu'il n'est pas devenu capable de reconnaître n'importe lequel de nos *hadîth* qui lui est présenté » (p. 253).

Par cette seconde voie, c'est le sens et le contenu, la signification et l'essence, qui sont reconnus, même si les paroles ont été prononcées par l'Imâm en des circonstances qui échappent à la critique historique exotérique. Et c'est cela, rien d'autre, que l'intuition de Shaykh Ahmad pouvait « reconnaître à son parfum » et ce qu'il fit. Cela veut dire que, même si les termes en eussent été forgés par son interlocuteur, l'accord n'était pas impossible, et il se trouva en fait que le sens et le contenu s'en accordaient avec la tradition intégrale *(sonnât jâmi'a).* Cela dit, il reste invraisemblable que l'un des *'olamâ'* ait pu se livrer à ce petit jeu; alors il est d'autant moins étonnant que Shaykh Ahmad ait pu reconnaître le sens, qu'il est encore plus invraisemblable que l'un des *'olamâ'* ait osé fabriquer un « faux » en désaccord avec le Livre et la *sonnât jâmi'a (ibid.),* si bien que la question posée se ramenait à quelque chose de très simple. En tout cas, rapporter l'anecdote comme si Shaykh Ahmad avait été invité à reconnaître non pas le *sens* et le contenu, mais la validité ou la faiblesse de la chaîne de transmission historique, c'est, consciemment ou non, altérer radicalement la vérité du fait.

N'insistons pas davantage. Le *hadîth* du VI[e] Imâm que l'on vient de citer, il y a quelques lignes, détermine et situe la position du shaykhisme. Celle-ci postule et précise une relation de foi personnelle, par conséquent d'ordre spirituel, avec l'Imâm « au présent »; cette relation confère une certitude d'un tout autre ordre que toute certitude extérieure obtenue par la science historique des *rijâl;* elle confère à cette certitude une qualification indépendante de toute instance extérieure et temporelle. L'Imâm comme pôle *(qotb)* confère à l'adepte sa « dimension polaire ».

Les discussions fréquentes sur ce thème en Iran donnent souvent l'impression que les prémisses, de part et d'autre, n'ont pas été suffisamment explicitées; c'est un des points sur lesquels il peut se faire que la terminologie occidentale, issue d'une situation comparable, apporte une certaine clarté.

Au début du commentaire donné par lui-même à son propre livre des « Enseignements » *(Fawâ'id),* Shaykh Ahmad déclare ceci : « Les certitudes de mes connaissances, je les dois aux Imâms qui sont nos guides *(A'immat al-hodâ)* ; si mes exposés sont préservés d'erreur, c'est dans la mesure où tout ce que j'affirme dans mes livres, je le dois à leur enseignement, et parce qu'ils sont, eux, immunisés *(ma'sûm)* contre l'erreur, l'omission, les faux pas. Quiconque se laisse enseigner par eux est sûr de ne pas errer, dans la mesure où il les suit. Tel est le sens spirituel de ce verset qorânique (34 : 17) : Voyagez-y en sécurité au cours des nuits et des jours » (p. 246)[60].

Nous avions souligné précédemment que la tradition authentique était génératrice d'une perpétuelle renaissance, et réciproquement; cela, parce qu'une tradition ne pourrait se transmettre, en acte et en fait, si celui qui la reçoit à son tour ne passait pas par une nouvelle naissance, une naissance spirituelle *(wilâdat rûhânîya).* Mais la naissance spirituelle, c'est précisément la découverte et l'assimilation du sens spirituel, ce sens que, nous venons de le voir, nos auteurs distinguent si fermement des circonstances extérieures et impermanentes auxquelles s'attache la *fides historica.* Alors chaque nouvelle naissance spirituelle est elle-même l'éclosion d'un sens nouveau de la tradition; elle en est une rénovation. C'est ce qui a échappé aux adversaires de l'école shaykhie. Le « voyage en sécurité au cours des nuits et des jours », c'est ce que l'on pourrait appeler l' « expansion herméneutique » de la tradition. L'*innovation* brise la tradition. En revanche, il n'est point de tradition sans une perpétuelle *rénovation,* et l'idée de rénovation, de renaissance, est concomitante à l'idée de tradition .

2. - *D'une rénovation de la métaphysique*

Nous venons de citer quelques lignes extraites d'un ouvrage auquel Shaykh Ahmad donne le simple titre d' « Enseignements »

60. Le verset qorânique (34 : 17) distingue les cités sacrées *(mobâraka)* et les cités « apparaissant sur la grand'route ». Les premières sont les douze Imâms : les secondes sont les amis des Imâms. D'où la signification ésotérique perçue dans la partie finale du verset : « Voyagez-y en sécurité au cours des nuits et des jours » (cf. encore *infra,* n. 71).

(Fawâ'id). Comme, en réponse à certaines critiques insinuant que le shaykh n'avait compris ni le propos ni le lexique des philosophes, nous avons fait valoir que, loin de là, le shaykh avait eu parfaitement conscience de ce que sa doctrine et son lexique comportaient en propre, il apparaît nécessaire de donner ici un bref aperçu de sa doctrine métaphysique. Aperçu qui ne peut nullement viser à une synthèse, mais qui, en se limitant à un résumé très concis des premiers chapitres du livre des « Enseignements », suffira à faire entrevoir que la doctrine shaykhie a toute la portée d'une réforme et rénovation de la métaphysique.

Le livre des « Enseignements » a toute une histoire. Shaykh Ahmad Ahsâ'î avait d'abord écrit sous ce simple titre, un traité en douze chapitres (lors de son retour d'Ispahan à Yazd, à peu près en 1225/1810). En sa concision extrême, le texte de ce traité reste complètement clos au lecteur qui n'en a pas la clef. C'est cette clef que lui demanda, quelque huit ans plus tard, un shaykh de ses amis, alors que, compagnons de pèlerinage, ils faisaient route ensemble vers La Mekke. Le moment n'était peut-être pas très bien choisi pour demander la rédaction d'un nouveau livre. Cependant les longues étapes permettant sans doute de dicter beaucoup de choses, Shaykh Ahmad s'en tira fort bien. Il en résulta une admirable élucidation qui fut terminée le 9 Shawwâl 1233/13 octobre 1818. Le texte fondamental et le commentaire forment un volume de format grand in 8° de 290 pages[61]. Le shaykh découpe son texte primitif en lemmes de quelques lignes, puis donne son commentaire qui résout toute difficulté concernant « ces choses, dit-il, qui sembleront étranges par rapport à ce que les théologiens et les philosophes *('olamâ* et *hokamâ)* ont l'habitude de traiter de nos jours et que je suis le premier à aborder, bien qu'elles aient été couramment traitées par nos Imâms et par l'élite de leurs shî'ites[62] ». En outre, un disciple iranien du shaykh, un certain Mohammad ibn Mohammad Nâsir Gîlânî, sur la personne duquel nous n'avons pu jusqu'ici obtenir aucun renseignement en dehors des quelques informations qu'il nous donne lui-même, avait suivi

61. Édit. lith. Tabriz 1274/1858, cf. *supra* n. 27. Une nouvelle édition serait nécessaire; les manuscrits ne sont pas rares, cf. Sarkâr Âghâ, *Fihrist* II, p. 17, n° 20 et p. 19, n° 29.

62. Chaque lemme et son commentaire (introduits respectivement par les mots *qolto* [j'ai dit], *aqûlû* [je dis]) forment ensemble un paragraphe. Nous avons donné à leur série une numérotation continue d'un bout à l'autre du livre; c'est sous cette forme que nous nous y référons ici dans le texte, de même que nous l'avons fait dans nos rapports et résumés signalés *supra* p. 231, n. 27. Notre projet est de publier notre traduction des *Fawâ'id* avec des extraits du commentaire décrit dans la note suivante.

ses leçons pendant plusieurs années. Le livre des douze *Fawâ'id* faisait partie de cet enseignement, et le disciple en écrivit lui-même un commentaire dans lequel il affirme ne rien faire d'autre que transcrire l'enseignement oral de son shaykh. Nous avons été assez heureux pour retrouver l'*unicum* qui est en même temps l'autographe de ce commentaire, dans une collection privée de Téhéran (collection de M. Soltânî)[63]. Ni le shaykh m le disciple ne semblent avoir eu connaissance du commentaire que chacun d'eux écrivit de son côté ; la comparaison est donc d'autant plus instructive et entraîne très loin. Disons en effet que, si le commentaire écrit par le shaykh lui-même l'emporte en clarté et en précision, en revanche le disciple enregistre certaines digressions sur lesquelles le shaykh n'est pas revenu dans le commentaire écrit par lui-même.

L'ensemble des douze chapitres finit par constituer avec le double commentaire une véritable Somme de métaphysique imâmique. Nous espérons pouvoir donner ailleurs la traduction du texte et du commentaire de Shaykh Ahmad. Ici nous nous limiterons à un bref résumé des cinq premiers chapitres.

Le premier chapitre expose les trois sortes d'argumentation ou de preuve, avec les conditions intellectuelles, spirituelles et morales imposées par chacune : la preuve dialectique *(dalîl al-mojâdala),* qui a pour appui le savoir théorique; la preuve homilétique *(dalîl al-maw'iza),* dont l'appui est le cœur *(qalb);* la preuve sapientiale *(dalîl al-hikma),* dont l'appui est l'intime ou le centre du cœur *(fu'âd).* « La première condition de la preuve sapientiale, c'est que tu agisses avec loyauté envers ton Seigneur, parce que, au moment où tu médites et contemples par la preuve sapientiale, tu cites ton Seigneur à comparaître, tandis qu'en même temps Lui-même te cite à comparaître devant le centre de ton cœur, comme le dit le Ier Imâm : "Nos représentations ne peuvent Le cerner, mais pourtant Il se manifeste à elles par elles; mais c'est par elles, aussi, qu'il se refuse à elles, et Il les cite à comparaître devant elles-mêmes". Alors ton Seigneur entre en litige avec toi. Pèse donc avec la Balance juste. C'est ce qu'il y a de mieux comme *ta'wîl* (cf. Qorân 17 : 37). La deuxième condition, c'est que tu fasses halte à l'évidence qui est évidence pour toi, à la compréhensibilité qui est compréhensibilité pour toi, à l'explication qui est celle que tu peux transmettre, conformément à cette injonction divine :

63. Le manuscrit forme un compact volume de 231 feuillets (462 pages, 18 lignes p. p.), en clair naskhî, daté de Moharram 1238 (janvier 1823), donc encore du vivant de Shaykh Ahmad; le commentaire du disciple est plus volumineux que celui du shaykh. Nous remercions cordialement M. Soltânî pour la communication de ce manuscrit.

"Ne t'informe pas de ce dont il n'y a pas pour toi de connaissance possible : ton audition, ta vision, le centre de ton cœur, c'est cela qui est l'objet de la question" (17 : 38). La troisième condition, c'est que tu observes toutes ces situations avec l'œil de Dieu, non pas avec ton œil à toi [...] c'est-à-dire avec l'œil qui est sa propre description à toi et pour toi, c'est-à-dire tel qu'il se fait connaître Lui-même à toi, tel qu'il se qualifie Lui-même pour toi; cela veut dire que ton exister en tant que ton acte d'être, ton existence, est un vestige et une lumière, c'est-à-dire l'état de la connaissance que tu as de toi-même... » (§§ 23-27). Ce chapitre est déjà pour le shaykh l'occasion de formuler ses thèses de base (doctrine des formes de manifestation et des degrés de conscience et de connaissance); son vocabulaire de l'être s'y précise, marquant déjà une rupture avec l'usage général des philosophes.

Le chapitre II pousse à l'extrême limite les exigences et les implications de la théologie apophatique propre au shî'isme. Ce qui est la source de l'être transcende toutes les catégories de l'être. Aucun attribut ne peut lui être donné, puisque tout attribut est d'ordre créaturel; toute qualification présuppose d'ores et déjà *l'être* et arrive, par conséquent, chaque fois trop tard. Dieu est simultanément le Connu et l'Inconnu, le Présent et l'Absent. Sa seule cognoscibilité est son incognoscibilité même, car sa seule cognoscibilité positive est par un Connaître dont il n'est jamais l'*objet,* mais le *sujet* actif, ne pouvant être connu que tel qu'il se fait chaque fois être-connu pour celui qui ainsi le reconnaît. « De la prééternité, il ne sort rien; il n'y entre rien; rien ne parvient jusqu'à elle qui permettrait d'annoncer et de qualifier ce qu'il y a là. Puisqu'il en est ainsi, personne ne connaît de Lui que ce par quoi Il se qualifie lui-même, c'est-à-dire que l'autre que Lui ne le connaît pas. Ne connaît le fond de son essence que Lui-même, parce que Sa connaissance de soi-même est Son essence même. Lors donc qu'il se qualifie lui-même, la qualification donnée par l'Être Divin à l'Être Divin est divine, mais la qualification qu'Il se donne nous arrive à nous à l'état créaturel. Nous sommes donc nous-mêmes cette qualification, laquelle nous arrive à nous par nous. Aussi est-ce par nous que Dieu se fait connaître à nous. Ainsi Sa qualification de soi-même pour la créature est elle-même créature. C'est qu'en effet le créaturel ne connaît que du créaturel... Un être ne connaît que ce qui est du même genre que lui-même » (§§ 84-91). « Dire que la dimension de Sa cognoscibilité est son incognoscibilité même, cela signifie qu'un être n'est connu et compris que par ce qui est tel qu'il est lui-même... Ainsi le Nécessaire est connu par cela qu'il n'a ni qualité, ni

semblable, ni pareil; que le fond de son essence est inconnaissable; qu'on ne connaît que sa qualification; qu'aucune connaissance ne peut le cerner. Tout ce qui est connaissable est autre que Lui. Tout ce que l'on sait donc, c'est qu'il n'y a point de sentier menant au fond de son Essence, ni à la connaissance de sa qualification. La seule connaissance que nous en ayons, c'est notre inconnaissance. Tel est ce par quoi Il se fait connaître à nous, car nous ne connaissons que ce qui est semblable à nous. Il est le nécessairement Nécessaire, tout en étant l'absolument inconnaissable. C'est cette catégorie que l'on désigne comme la pure Essence [...], car toutes considérations d'un certain point de vue sont des interprétations d'ordre créature!, lesquelles concernent en fait ses Demeures ou Stations épiphaniques, lesquelles n'ont jamais vacance ni relâche en aucun lieu » (§§ 99, 101-105, 114).

La métaphysique de l'être est ici en affinité avec celle de Qâzî Sa'îd Qommî et de Rajab 'Alî Tabrîzî, comme aussi avec la métaphysique ismaélienne. Elle pose l'*équivocité* radicale de l'être. Le Nécessaire, le plénièrement être, échappe à toute qualification, puisque toute qualification en présupposant l'être, ne se rapporte qu'à l'être auquel a été conféré le *droit* d'être, l'être *mis en liberté* d'être. D'où la rupture avec le lexique commun des philosophes. En général, ceux-ci ont posé comme équivalentes les notions d'être nécessaire, d'être en tant que tel, d'être absolu. Cette équivalence, le shaykh la rejette comme passant à côté du problème de la philosophie première.

Poursuivant sur sa lancée, le shaykh se montre, au cours du chapitre III, comme un métaphysicien d'une rare profondeur. En général lorsque les philosophes parlent de 1' « être absolu » et l'identifient avec Dieu, ils estiment se référer ainsi à un concept-limite au-delà duquel on ne peut plus encore monter. Or, en fait cette qualification de l'être par l'*absolu (motlaq)* a la forme d'un participe passif, lequel suppose *eo ipso* un agent actif qui l'*absolve*, une mise en liberté de l'être lui permettant de transgresser *(jawâz)* toutes les clôtures du non-être. Ici le latin nous aide au mieux à traduire la pensée de Shaykh Ahmad. Dans le concept d'être absolu *(wojûd motlaq),* l' *absolution* est *absolu* parce qu'il implique un *absolvens* par lequel il est *absous* initialement du non-être. C'est cet *absolvens (motliq)* qui met l'être à l'impératif (KN = *Esto,* non pas *fiatl),* sans que jamais nous soit accessible rationnellement la raison suffisante de cette prépondérance impérative de l'être sur le néant. Si le véritablement être est *l'absolvens,* il reste qu'au plus haut niveau de notre approche de l'être, nous ne saisissons jamais que l'être *absous* par lui, et que cet *absolutum,* cet être *absolu,* est, dès l'origine, de l'être créaturel. C'est pourquoi le véritablement être reste au-delà de notre catégorie de l'être : super-être, *hyperousia* [64].

Ici donc l'emploi du terme « être absolu » diffère de l'usage qui en est fait communément chez les philosophes. Le shaykh en mentionne quelque dix-huit désignations symboliques équivalentes : la Réalité mohammadienne éternelle *(Haqîqat mohammadîya),* la Délimitation première, la Miséricorde universelle, l'Arbre universel, la Volonté foncière, le *Kâf* refermant le cercle sur lui-même, la *walâyat* absolue, le Verbe devant lequel recule le Grand Abîme, l'Amour essentiel, etc. D'où la mise en œuvre d'une analyse approfondie du concept de *mashi'at,* la Volonté foncière divine, analyse montrant dans l'Acte créateur l'acte dans lequel le sujet, la *mashî'at,* est simultanément aussi l'objet et la finalité de l'acte, la matière, la forme et l'instrument de l'acte. La *mashî'at* s'en dégage comme un Adam métaphysique primordial *(Adam al-akbar,* Adam le Majeur ou *Homo maximus),* zénith dont Adam « notre père », éclos sans père ni mère, est le *nadir* au monde de notre histoire terrestre. La Volonté foncière éternelle, la *mashî'at,* est l'*Adam* primordial, le « premier des Adamiques » *(awwal al-âdamîyîn),* et *l'Eve,* égale de cet Adam, c'est la mise en liberté de l'être *(jawâz, itlâq),* de l'être *absolu,* c'est-à-dire *absous* du non-être, du Grand Abîme. Dans cet Adam primordial céleste, Matière et Forme existent chacune par soi-même et simultanément chacune l'une par l'autre, tandis que chez Adam « notre père », elles existent de par l'Acte divin et consécutivement l'une par l'autre. Postérieurement à Adam, l'être se propage par « union nuptiale » de la matière et de la forme. « Le *nadir* de la Volonté divine foncière, c'est notre père Adam, car il n'eut d'autre père ni d'autre mère que lui-même. Il n'exista qu'à partir de soi-même, et à partir de lui la race humaine exista par union nuptiale et génération successive. De même la Volonté foncière n'a d'autre père ni d'autre mère qu'elle-même, et les choses existent à partir d'elle par union nuptiale et génération successive. Quand, à propos d'Adam, nous disons "sans autre père ni d'autre mère que lui-même", le sens en est qu'Adam naquit de sa propre *Matière* et c'est elle le *père,* — et de sa propre *Forme,* et c'est elle la *mère* [...]. La Volonté foncière c'est l'Adam primordial, et l'Eve de cet Adam, c'est la liberté d'être (l'absolution de l'être); elle est donc l'égale d'Adam, elle n'est ni plus ni moins que lui » (§§ 159-160; 164). Et dans son commentaire, le shaykh précise : « Adam

64. Cf. notre édition et traduction des *Mashâ'ir* de Mollâ Sadrâ (*supra* n. I), index s. v. *Amr fi'lî* et *Amr maf'ûlî,* le double aspect, actif et passif *(significatio passiva)* de l'impératif de l'être (KN = *Esto),* quelque chose comme 1' « essencifiant » et 1' « essencifié ».

est le *nadir* de cette Volonté foncière, parce qu'elle est elle-même le Premier Adam. Elle est composée d'une matière et d'une forme. La matière est la *lumière,* tandis que la forme est le *temple du tawhîd.* Le père d'Adam, ce fut sa matière, et sa mère, ce fut sa forme [...]. Quand je dis qu'Eve est l'égale de cet Adam, c'est qu'il n'y a aucun possible auquel la Volonté foncière ne serait attachée, et réciproquement il n'y a rien dans cette Volonté foncière qui resterait extérieur au possible. »

Déjà s'annonce ici une modification fondamentale de l'hylémorphisme aristotélicien. Les termes de matière *(hylé, mâdda)* et de forme *(morphê, sûrat)* sont conservés, mais contrairement au lien qu'établit l'étymologie dans nos langues indo-européennes *(materia-mater),* ici c'est la matière qui est le *père,* tandis que la forme est la mère. C'est une de ses thèses fondamentales, toujours présente à la pensée de Shaykh Ahmad, qui a parfaitement conscience d'inverser ainsi le lexique et l'ordre conceptuel des philosophes. La matière est ici la *lumière,* c'est-à-dire *l'être* même, l'exister. La forme est la *quiddité,* la dimension d'ombre qui fixe, détermine et délimite cette lumière. C'est la forme qui enfante le nouvel être. Fréquemment le shaykh aura occasion de parler de l'être comme « matière » métaphysique. C'est une des choses qui ont le plus surpris ses critiques. Cependant au lieu de dire qu'il n'a pas compris les philosophes, mieux vaut s'efforcer de comprendre exactement sa pensée et le lexique dans lequel il l'exprime.

Le chapitre IV est consacré à l'analyse de l'Acte-créateur, de la démiurgie *(fi'l),* telle que la notion en a été posée précédemment, c'est-à-dire telle qu'elle nous est accessible dans l'acte par lequel « Dieu se révèle lui-même à nous-mêmes par nous-mêmes ». L'Acte-créateur comme autophanie de l'Énergie divine peut se décomposer mentalement en une tétrade, c'est-à-dire en quatre degrés ou phases dont l'unité d'ensemble est désignée comme la Miséricorde, cette *Rahma* dont la fonction est près de rappeler celle de la *Sophia* en d'autres théosophies, et qui est ici l'Adam-Ève, l'androgyne métaphysique. Cette « Miséricorde divine universelle » est en effet l'un des noms, une des thématisations de l'être *absolu,* c'est-à-dire de l'être *absous* par l'acte démiurgique, mis par lui en liberté d'être. Lorsque le shaykh, avec quelque réminiscence du langage alchimique, écrit que « Dieu saisit de *l'humidité* de la Miséricorde par, ou avec, cette humidité même, quatre parties », ces quatre parties ne sont autres que la Miséricorde elle-même qui est à la fois *ce qui* saisit, ce qui *est* saisi, ce *par quoi* elle est saisie et *cela d'où* elle est saisie. En termes de grammaire, on pourrait dire que c'est une situation où les rôles que le nominatif, l'accusatif,

l'instrumental et l'ablatif répartissent entre plusieurs, se rapporteraient en fait à une seule et même chose[65]. Tout cela nous met aussi loin de la création *ex nihilo* que de l'émanatisme.

Quant à la tétrade en laquelle se peut analyser mentalement l'acte de démiurgie divine, il y a ceci. Les deux premiers degrés ou phases sont la *mashî'at* ou Volonté divine foncière relative à la suscitation de l'être *(kawn),* et la *irâda,* acte de volition relatif à la détermination de l'être *('ayn),* de *ce que* l'être *est* en étant. Ces deux premières phases constituent ce que le lexique du shaykh désigne comme « création première » *(khalq awwal)* ou « quiddité *(mâhîya)* première ». Les troisième et quatrième phases sont le *qadar* ou *taqdîr,* l'acte impartissant à l'être individualisé son *quantum,* sa mesure propre (la *handasa îjâdîya,* « géométrie existentiatrice » structurant l'être *in singularibus),* et complété par le *qazâ* ou « décret » donnant efficacité plénière à cette impartition. Ces deux dernières phases constituent la « création seconde » *(khalq thânî)* ou quiddité seconde. Mais entre la « création première » et la « création seconde » intervient un acte qui donne à cette métaphysique de l'être le ton d'une dramaturgie métaphysique, à savoir l'interrogation posée à l'Adam primordial et qui va se répétant de niveau en niveau d'univers : *A-lasto bi-rabbi-kom* ? (7 : 171, « Ne suis-je pas votre Seigneur ? »). Cette interrogation préexistentielle joue en quelque sorte ici le même rôle que le prélude du *Gorgias* de Platon, en ce sens que selon la modalité de leur réponse (allant de l'acquiescement au refus déguisé sous le « oui »), les entités humaines préexistant en cet Adam cosmique ont elles-mêmes fait choix de leur destinée, c'est-à-dire de leur quiddité, de la mesure et des capacités de leur être, autrement dit encore de la manière dont elles éprouvant leur être en ce monde comme acte de la Miséricorde ou comme acte du Courroux. Toute antinomie entre « prédestination » et responsabilité est surmontée par le fait que la responsabilité de l'homme est engagée par un acte produit préexistentiellement par lui-même.

Le schéma de cette tétrade va se retrouver sous tous les aspects et à tous les niveaux de l'analyse cosmologique et anthropologique, par exemple dans l'explication du symbolisme du Trône *('Arsh,* avec ses quatre piliers, ses quatre couleurs, ses quatre archanges). Et comme le même schéma englobe aussi celui qui est pratiqué dans la science de l'alphabet philosophique (ou science philosophique des lettres, *'ilm al-horûf),* Shaykh Ahmad

65. Cf. notre étude *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique* (Eranos Jahrbuch XXXV/1966), chap. II, pp. 191 ss. : « De l'Acte créateur comme absolution de l'être », ainsi que notre édition et traduction des *Mashâ'ir,* index s. v. *mashî'at.*

consacre un long excursus à cette science difficile où nos théosophes rejoignent les préoccupations des Kabbalistes. Cet excursus culmine en un retour sur la doctrine qui pose l'être *(wojûd)* comme Lumière *(nûr),* et la quiddité comme ombre recevant cette lumière et en enfantant la Manifestation, doctrine, nous l'avons dit, qui détermine la position du shaykh concernant la « matière » et la « forme » et qui bouleverse, tout en le conservant, le lexique de l'hylémorphisme traditionnel.

C'est le thème essentiel du chap. V, dont la première partie est consacrée à l'étude des « séries » ou « ensembles » d'univers, tels que les propose le *Khisâl* de Sadûq [66]. Que veut-on dire lorsque l'on parle de deux, de trois, de quatre, cinq, six mondes (lesquels sont les six jours de la Création), de sept, huit etc. finalement de douze univers ? Nous recroisons ainsi certains thèmes mentionnés ici même chez Qâzî Sa'îd Qommî. Nous voyons s'y préciser également chez Shaykh Ahmad la notion de « matière spirituelle » *(mâdda ma'nawîya)* comme « Lumière en fusion » *(Nûr dhâ'ib)* et celle de « matière élémentaire » *(mâdda 'onsorîya)* comme « Lumière congelée » ou « solidifiée » *(jâmid).* C'est cela même qui permet au shaykh de prendre une position très originale à l'égard de Majlisî, en ce qui concerne la notion de *tajarrod* (grec *khôrismos).* Pour le grand théologien officiel du shî'isme, l'idée de séparation ou immatérialité intégrale ne peut concerner que Dieu. Il ne peut y avoir de substance « séparée » hormis Dieu, et Majlisî est tout près de prononcer le *takfîr* contre les philosophes qui avaient appliqué l'idée de *tajarrod* à d'autres êtres que Dieu. Shaykh Ahmad soutient, en revanche, que seuls en sont responsables certains philosophes de l'Islam, et que la condamnation de Majlisî ne concerne en rien les théosophes fidèles à l'enseignement des Imâms. (Cette prise de position est caractéristique à l'intérieur du shî'isme.) La Première Intelligence a elle-même une « matière » tout comme le minéral a une matière. Mais comme il y a une échelle de degrés innombrables dans les « condensations » de la Lumière qui est l'être, l'Intelligence n'en diffère pas moins *toto caelo* du minéral, sans qu'il y ait à parler strictement de *tajarrod.* Ainsi nos théosophes rejoignent d'autres néoplatoniciens tardifs de l'Occident, à propos desquels on a parlé de « matérialisme chrétien », alors qu'il s'agit plutôt d'un « réalisme spirituel » pour qui l'opposition entre matérialisme et spiritualisme n'a plus de signification. (Nous pensons de nouveau ici à un Robert Fludd et aux platoniciens de Cambridge.) Nous pouvons discerner dès maintenant dans l'œuvre de Shaykh Ahmad Ahsa'î

66. Sur cet ouvrage de Sadûq, voir ci-dessus p. 145.

comme dans celle de Qâzî Sa'îd Qommî, certaines lignes de force inscrites dans la pensée de la Perse traditionnelle, de l'époque safavide à l'époque qadjare.

Comme le chapitre précédent nous permet de le constater, la métaphysique de l'être chez Shaykh Ahmad s'exprime volontiers en termes d'adamologie. Nous apprenons dans cette V^e^ *Fâ'ida* à distinguer d'ores et déjà trois « Adams » dans le monde spirituel, monde « préadamique » par rapport à « Adam notre père ». Il y a le premier Adam ou « Adam majeur » *(Adam al-akbar, Homo maximus)* qui est la Volonté divine foncière *(mashî'at)* et le « Ciel de la *walâyat* absolue ». Il y a le second Adam qui est la « Lumière mohammadienne » *(Nûr Mohammadî)* aux quatorze entités de lumière. Il y a le troisième Adam qui est l'Intelligence universelle, l'Intelligence de cette Lumière, et dont les « enfants » sont les intelligences individuelles. L'analyse de leurs rapports est complexe. A cette adamologie s'enchaîne la doctrine de la matière et de la forme qui, nous l'avons relevé, bouleverse l'hylémorphisme classique : la matière devient ici l'élément masculin, le « père », tandis que la Forme, la quiddité, est l'élément féminin, la « mère », laquelle reçoit le *quantum* de matière qui correspond à sa spécification. S'ensuit une révolution dont les effets se font sentir depuis la minéralogie jusqu'à l'esthétique, plus immédiatement en anthropologie et en imâmologie.

Contrairement à la tradition aristotélico-thomiste, c'est ici la Forme, non pas la matière, qui est principe d'individuation. « Au niveau de la perception sensible, la matière est individualisée par la Forme imaginale *(sûrat mithâlîya).* Quant à la Forme, tout en appartenant au monde *imaginai,* elle se manifeste pour la perception sensible, en se trouvant conjointe avec des matières *élémentaires.* Mais l'idée de cette conjonction vaut aussi bien pour le monde suprasensible *(ghayb)*, pour les Intelligences, que dans le monde visible, pour les corps matériels. Elle vaut aussi bien pour le monde extérieur que pour les pensées elles-mêmes. Ainsi l'être, l'exister, selon la vérité qui mérite qu'on cherche à la connaître, dans ce qui est autre que Dieu, est la matière *(mâdda),* et telle est la thèse correcte, à l'inverse de celle professée par la majorité des philosophes » (§ 265). Autrement dit, il ne s'agit pas de dire d'une matière préalablement donnée qu'elle est l'être, mais que l'être, l'exister, c'est cela la matière, et cette matière qui est l'être, est la *lumière* même. « Car si l'être était *autre* que la matière, la définition n'en serait pas complète sans cet *autre.* Or l'être est la plus évidente des choses (il est à soi-même sa définition). L'être est la matière des choses comme étant la plus évidente des choses en chaque chose. Mais

à cause précisément de son excès d'évidence, l'être reste caché à la plupart, à tel point qu'ils se le représentent comme un objet de pensée pure, comme un pur concept, ou bien le prennent au sens du verbe copulatif dans le jugement logique, ou bien ils l'identifient avec le véritablement être. Toutes ces opinions sont vaines. La vérité, c'est que l'être qui a un commencement est en chaque chose la matière proportionnée à cette chose. Mais le véritablement être, nul ne le connaît hormis lui-même. C'est pourquoi toute thèse est fausse, qui en fait la racine de l'être, ou qui fait de l'être son ombre. Il ne peut y avoir ici de participation conceptuelle *(analogia entis),* puisque l'Ipséité transcendante sacrosainte *(Dhât moqadassa)* ne peut rentrer avec quelque chose d'autre sous une essence qui leur serait commune. Il ne peut donc y avoir d'*analogia entis,* de proportion commune entre l'Ipséité divine et quoi que ce soit d'autre » *(ibid.).* C'est exactement, nous l'avons signalé, la doctrine de Qâzî Sâ'id Qommî.

« Quant au lexique technique dont se sont servis les anciens et les philosophes, en professant que la Forme est le père tandis que la matière serait la mère, c'est parce qu'ils estimaient que la croissance et la caractérologie *(takhalloq)* d'un être s'accomplissent au sein de la matière, et que celle-ci est la mère. C'est aussi loin que possible du véritable rapport des choses. En revanche, que la matière soit le père, tandis que la Forme est la mère, c'est ce qui découle des propos des Imâms, par exemple celui-ci de l'Imâm Ja'far : « Dieu a créé les croyants fidèles de sa *Lumière,* et il les a teints dans sa *Miséricorde.* C'est pourquoi le croyant est le frère du croyant, à cause de son père et de sa mère. Son père est la Lumière, sa mère est la Miséricorde » (§ 267). Quand on dit qu'un anneau est fait d'argent, c'est parce que ce qui y entre d'argent est la matière dont cet anneau est fait. Dire que le croyant a été créé *de* la Lumière, c'est dire que cette Lumière est bien la matière, et de cette *Lumière* l'Imâm dit qu'elle est le père du croyant. « Si l'on prend la définition de l'homme chez les philosophes définissant celui-ci comme un « vivant pensant » *(hayawân nâtiq),* alors la lumière est son *quantum* de nature vivante *(hissa hayawânîya),* et la miséricorde est son *quantum* de nature pensante *(hissa nâtiqîya) ;* être-vivant est la matière, être-pensant est la Forme. Ce que l'on entend par la matière, c'est l'être, l'exister, lequel est le premier Émané de la démiurgie divine, puisque n'émane de la démiurgie divine qu'une chose unique. La Forme, c'est la configuration modelant cet Émané (dans la multiplicité de ses spécifications et individuations) » (§ 273).

Si nous avons introduit ici ces longues citations, c'est à dessein de situer la critique fondamentale que Shaykh Ahmad va maintenant faire porter contre la définition courante de l'homme comme *hayawân nâtiq* (le vivant pensant, « parlant », *animal rationale).* L'unité d'un genre vivant ou « animal », évoluant en formes successives du protozoaire à l'homme, n'est qu'un concept logique, une vue de l'esprit. Ce n'est pas la matière qui reçoit la Forme, mais c'est la Forme qui reçoit chaque fois le *quantum* d'une matière qui lui est appropriée, et c'est la Forme qui enfante le nouvel être. 11 est impossible de classer et de définir l'homme comme une diversification du genre animal, en raison du drame qui intervient entre la création ou quiddité première et la création ou quiddité seconde (cf. *supra).* Il y a une réalité vitale *(hayawânîya)* élaborée dans les Sphères célestes *(falakîya),* commune aux animaux à qui elle est essentielle, mais qui est accidentelle pour l'homme, dont l'essence est la réalité vitale spirituelle du *malakût (h. qodsîya malakûtîya).* Plus encore : il y a en outre chez l'Imâm (c'est-à-dire chez les « Quatorze Immaculés ») la réalité vitale spirituelle divine *(h. q. ilâhîya).* Envers cette dernière la réalité humaine elle-même, la réalité vitale spirituelle de l'homme, est dans le même rapport que la condition de l'animal envers celle de l'homme. De même que la condition « animale » est accidentelle pour la condition de l'homme, de même la condition humaine est accidentelle pour la réalité spirituelle divine de l'Imâm. C'est pourquoi est impensable l'idée d'une union hypostatique entre la nature spirituelle divine *(malakûtî lahûtî)* de l'Imâm et la nature humaine dans ce qu'elle a de commun avec la réalité biologique de ce monde-ci. En tout état de cause, ne saurait être considérée que la réalité de l'homme en tant qu'être vivant du *malakût,* au niveau d'une *caro spiritualis.* Mais alors ce dont il s'agit est une épiphanie du *lâhût* de l'Imâm dans le *malakût* de l'homme, et l'on a alors la scène décrite au début du *hadîth* du Nuage blanc. On pourrait dire que, si les problèmes de la christologie tournent autour du problème de l'union des *deux* natures divine et humaine, les décisions de l'imâmologie sont prises en fonction de l'idée d'une *triple* nature, telle qu'elle a été évoquée ci-dessus.

Il semble que les études de théologie et de théosophie comparées aient là un champ très vaste d'investigation, encore jamais abordé, et cela permettrait déjà de parler de « rénovation ». Mais en portant ce mot au sous-titre qui introduit ces pages, nous pensions d'abord à la « rénovation » des problèmes que nous voyons se produire en métaphysique, lorsque l'imâmologie en est la dominante; elle apparaît suffisamment, sans qu'il soit besoin de pousser plus loin l'analyse des *Fawâ'id* de Shaykh Ahmad Ahsâ'î. L'imâmologie est l'horizon des plus hautes spéculations de l'esprit, et à ce même titre elle ordonne le

« style » de la communauté shaykhie à l'intérieur du shî'isme. L'enseignement des Imâms indique l'existence d'une hiérarchie spirituelle ésotérique, dont l'élite qui la constitue ne peut avoir qu'une présence *incognito* en ce monde, aussi longtemps que durera l'occultation *(ghaybat)* de l'Imâm. Cela vise tout ce que l'école shaykhie désigne comme le « quatrième pilier » *(rokn râbi')* de sa doctrine, et où l'on retrouve, comme en transparence, l'idée de certaine confrérie idéale connue dans les traditions ésotériques de l'Occident. Il nous faut nous y arrêter pendant quelques pages, car ce fut malheureusement un des points qui ont suscité le plus de critiques, dans la mesure même où il était mécompris ou incompris.

3. - *Le « quatrième pilier »*

On vient de prononcer de nouveau, à la fin du paragraphe précédent, le mot de *ghayhat,* désignant en propre l'occultation du XIIe Imâm, l'Imâm de notre temps qui est l'Imâm caché. Mais il arrive, chez les maîtres spirituels shî'ites, que le sens de ce mot se déploie jusqu'à désigner la dimension suprasensible, la dimension secrète des êtres et des choses, leur forme spirituelle. Cette *dimensio mystica* est alors comme la clef de la *hiérognose,* c'est-à-dire d'une conscience configurative, pour laquelle rien de ce qui appartient aux univers de l'*outremonde* ne se fige ni ne se dégrade au plan de nos représentations coutumières, et ne se laisse annexer par les religions de la puissance.

La théosophie shaykhie s'établit sur quatre piliers *(rokn) :* l'*unitude* divine, la prophétologie, l'imâmologie, la communauté shî'ite. Rien là qui innove sur le programme des livres shî'ites en général, et qui ne s'accorde intégralement avec l'enseignement des Imâms. En même temps, ce schéma tétradique nous propose le plan que devrait suivre un exposé complet de la théosophie shî'ite du shaykhisme. L'imâmologie apparaîtrait comme la clef de voûte de l'édifice, parce que le plérôme des « Quatorze Immaculés » y est compris et médité, en premier lieu, en une sphère d'existence ontologiquement antérieure à l'apparition éphémère de leur personne terrestre respective. Ce plérôme constitue le monde du *lâhût,* au niveau de l'initiale éclosion de l'être. Entités précosmiques, les « personnes de lumière » des « Quatorze Immaculés » sont constituées comme les actes de théophanies primordiales; elles sont les Noms et Attributs divins, cela seul qui peut nous être connu de la divinité; elles sont les organes démiurgiques de la divinité, ses « opérations opérantes », agents de la cosmogonie.

Ontologiquement « au-dessous » du monde du *lâhût,* se situent les mondes désignés dans la terminologie traditionnelle comme le *Jabarût,* le *Malakût* et le *Molk,* notre monde manifesté aux sens. Tous ces univers symbolisant les uns avec les autres, l'anthropologie intégrale doit embrasser la perspective de leur ensemble : il y a la structure du quadruple corps de l'homme ; il y a l'idée du corps subtil archétype, le *jism hurqalyî* (le corps au niveau du monde de *Hûrqalyâ,* et dont la notion est très proche de celle de l'*okhêma* ou véhicule subtil de l'âme, chez Proclus); il y a, étroitement liée à cette physiologie subtile, l'idée du Ciel et de l'Enfer comme intérieurs à l'homme. Ce sont là autant de thèmes essentiels dans la doctrine, aussi bien pour sa « physique » de la Résurrection que pour l'authentification des phénomènes visionnaires, tels le *mi'râj* ou assomption céleste du Prophète. Comme nous avons déjà traité ailleurs assez longuement de tout cela, nous nous limitons ici à ces allusions [67]. Il est superflu de remarquer que le shaykhisme met en œuvre les ressources d'une imagination métaphysique qui s'alimente incontestablement aux *akhbâr* des saints Imâms, mais qui excède pour autant la mesure des facultés dispensées à ceux de ses interlocuteurs qui sont cantonnés dans *le fiqh,* la science juridique pure. Une telle rupture de niveau a généralement des conséquences désastreuses pour la bonne marche des discussions.

C'est ce que l'on peut vérifier à propos du « quatrième pilier », cet article de la doctrine shaykhie qui a fait couler beaucoup d'encre en Iran. Pourtant, cet article ne fait rien d'autre que de mettre en œuvre un précepte des Imâms qui s'exprime dans les deux termes techniques traditionnels : *tawallâ* (être en sympathie, s'attacher à quelqu'un) et *tabarrâ* (éprouver de l'antipathie, de l'aversion, rompre et se séparer). Comme on l'a rappelé ci-dessus, les textes tranchent de façon décisive la question de savoir si Moh. Karîm-Khân a été ou non 1' « inventeur » de la doctrine. Il n'y a pas de doute que le principe du « IVe pilier » a été enseigné par ses prédécesseurs, et l'enseignement shaykhî présente sur ce point une parfaite continuité. Nous pouvons même remonter jusqu'à Nasîroddîn Tûsî[68] et au-delà. L'idée qu'il comporte, c'est que le pacte d'allégeance spirituelle qui unit à l'Imâm

67. Cf. notre livre *Terre céleste...* pp. 146 ss., ainsi que les textes des auteurs shaykhis traduits dans la seconde partie de ce même livre.
68. Dans un traité en persan que les Ismaéliens regardent comme étant l'œuvre de Nasîroddîn Tûsî, le grand philosophe et théologien shî'ite du XIIIe siècle (qui semble bien avoir eu une période ismaélienne), il y a un chapitre spécial traitant de ces deux notions, lesquelles comportent, comme ici, un sens exotérique et un sens ésotérique; cf. W. Ivanow, *Two Early Ismaili Treatises,* Bombay 1933, pp. 50-51 du texte.

chaque shî'ite, chaque adepte, implique également de la part de chacun la solidarité et la fidélité à l'égard de tous ceux que la même allégeance groupe autour de l'Imâm en une hiérarchie de degrés spirituels.

Ici se fait jour une idée caractéristique qui ne peut exister que dans et par le shî'isme duodécimain, car elle est spécifiquement déterminée par l'idée de la *ghaybat,* l' « occultation » de l'Imâm. Le « IVe pilier » concerne la forme et la structure de la communauté shî'ite et, en reposant sur l'idée ésotérique qui est au fondement de la *shî'a* et du *tashayyo',* il offre cet extrême intérêt de nous montrer comment ses adeptes ont parfaitement conscience que l'idée de *l'occultation* de l'Imâm interdit toute socialisation du spirituel, toute matérialisation des formes et des hiérarchies spirituelles qui identifieraient celles-ci avec les « corps constitués » de l'histoire extérieure visible; cette idée n'est compatible qu'avec la structure d'une sodalité spirituelle, une *Ecclesia spiritualis.* Cela, parce que la hiérarchie de ses membres ne peut jamais être connue ni reconnue extérieurement; la qualification spirituelle qui en détermine les degrés est étrangère aux revendications ou fonctions temporelles et séculières; elle échappe à toute sociologie; elle reste le don personnel et secret conféré par l'Imâm. Autrement dit, elle implique aussi bien la reconnaissance d'êtres spirituels, supérieurs à ce monde-ci, que la reconnaissance parmi les hommes d'une hiérarchie fondée sur la seule valeur spirituelle, sur leur plus ou moins grande proximité spirituelle de l'Imâm, sans que jamais ils puissent s'en prévaloir extérieurement ni publiquement, parce qu'elle n'est point ordonnée à quelque volonté de puissance en ce monde et sur ce monde. Cette hiérarchie spirituelle est elle-même cachée au sein de la communauté ésotérique, et ne s'identifie pas avec les rangs de puissance extérieure que comporte l'organisation de toute communauté en ce monde. L'étude approfondie de ce thème devrait faire appel à quelques grands ouvrages shaykhis [69] : on se borne ici à fixer le *status quaestionis* d'après les indications données dans le livre du shaykh Sarkâr Âghâ, auquel nous revenons maintenant (pp. 95-143).

Tous les shî'ites accordent que la connaissance du *tawhîd,* la connaissance de la mission prophétique en général *(nobowwat)* et principalement celle du dernier Prophète, la connaissance enfin de Hazrat Fâtima et des Douze Imâms, constituent trois piliers indispensables à la religion parfaite. Mais l'édifice ne pourrait se soutenir sans un quatrième pilier : être en communion et en

69. Notamment le tome IV de *Irshâd al-'awâmm,* et les parties correspondantes du *Kitâb al-fitrat al-salîma, Tarîq al-Najât, Yanâbi' al-Hikmat, Tanzîl al-Awliyâ,* pp. 396-488.

amitié avec tous les amis de ces augustes Personnes, se séparer de tous ceux qui s'en séparent et n'avoir rien de commun avec eux (c'est l'injonction notifiée dans les deux mots persans expliqués ci-dessus : *tawallâ* et *tabarrâ).* La seule différence est que certains docteurs shî'ites considèrent cette solidarité comme l'une des conséquences dérivant *(forû")* de la foi religieuse, tandis que d'autres la considèrent comme faisant partie des principes et sources *(osûl)* ; ainsi font les shaykhis dont la lignée, sur ce point, remonte au moins jusqu'à Shaykh Mofîd (ob. 413/1022) (p. 104). La conscience de cette solidarité et de cette consociation avec tous les amis des Imâms, les *Awliyâ,* la rupture avec tous leurs ennemis, c'est cela le « IVe *rokn* », le quatrième pilier. Qui sont maintenant ces *Awliyâ ?*

Tout le monde reconnaît qu'il y a des individus plus parfaits spirituellement que les autres, plus proches de Dieu que les autres. Cette élite elle-même comporte forcément une hiérarchie de degrés quant à la connaissance, la conscience spirituelle, la ferveur. Le Qorân les désigne comme *ashâb al-yamîn* (les compagnons de la droite), *sâbiqûn* (ceux qui devancent), *moqarrabûn* (les rapprochés) etc. Il y a eu dès le temps des Imâms, et il a continué d'y avoir depuis lors, de ces fortes individualités douées de haute connaissance et d'une spiritualité parfaite ; tels sont les cas exemplaires de Salmân Pârsî, Abu Dharr, les deux Jâbir, Mofazzal, les deux derniers *nâ'ib* du XIIe Imâm au temps de l' « occultation mineure » *(ghaybat-e soghrâ),* à savoir Hosayn ibn Rûh Nawbakhtî et 'Alî ibn Mohammad Samarrî, à la mort duquel (329/940) commença l' « occultation majeure » *(ghaybat-e kobrâ).* Sur tous se posait le regard de l'Imâm, et tous reçurent de lui certains dons mystiques et visionnaires. Les shî'ites les reconnaissent tous comme des « guides » agissant au nom de l'Imâm [70], et admettent que leurs semblables puissent, même en temps de l' « occultation majeure », c'est-à-dire de nos jours encore, avoir accès à la présence de l'Imâm [71]. C'est l'ensemble de tous ces *Awliyâ,* se succédant invisiblement les uns aux autres de siècle en siècle, qu'englobe le « pacte » d'amitié et de solidarité désigné comme le IVe *rokn.* Qu'ils soient des guides et'des médiateurs, c'est le sens donné par l'exégèse shî'ite au verset qorâ-

70. L'auteur réfère entre autres (pp. 108-109) au texte d'une prière des pèlerins à la tombe de Salmân Pârsî, cf. Majlisî, *Bihâr al-Anwâr,* 1303 h., t. XXII, pp. 209 ss., et précédemment ici liv. II, chap. vn, *in fine.*

71. Mîrzâ Hosayn Tabarsî Nûrî rapporte plusieurs de ces cas dans son *Najm al-thâqib* (en persan, Téhéran, lith. 1309 h.), mais il faudrait citer et comparer tous les livres consacrés à l'Imâm caché. Pour le sens de ces ren contres visionnaires, cf. *infra* liv. VII.

nique 34 : 17 [72]; connaître cette catégorie d'êtres supérieurs est aussi nécessaire que de connaître la personne de chacun des « Quatorze Immaculés » (pp. 107-110).

Seulement, nous vivons maintenant au temps de la grande *ghaybat,* F « occultation majeure ». Au terme des soixante-dix ans de la *ghaybat* mineure, le dernier *nâ'ib* (délégué, vicaire) reçut de l'Imâm lui-même l'ordre de ne conférer l'investiture de *nâ'ib* à aucun successeur (cf. *infra* liv. VII). « L'affaire maintenant appartient à Dieu », telles furent, au moment de mourir, les dernières paroles de 'Alî al-Samarrî, le dernier *nâ'ib* de l'Imâm. Et ce sont ces paroles qui, en inaugurant F « occultation majeure », la Grande Absence, confèrent à l'*éthos* shî'ite sa tonalité propre, cette *desperatio fiducialis* qui est confiante désespérance, pessimisme vibrant d'espoir, et en même temps transposent toute la structure de la communauté shî'ite au plan spirituel de l'invisible. Désormais la figure de l'Imâm caché domine l'horizon de la conscience shî'ite, ou plutôt elle *est* l'histoire même de cette conscience, et c'est pourquoi le sens de cette histoire diffère du tout au tout de ce que nos dogmaticiens modernes appellent le « sens de l'histoire ».

De même que l'Imâm existe, mais caché dans un monde qui échappe aussi bien à nos constructions dialectiques qu'aux évidences toutes faites, de même les hiérarchies spirituelles qui émanent de sa Personne, comme configurées par elle, n'ont point cessé d'être, mais demeurent cachées avec elle jusqu'à son ultime Epiphanie. Ce n'est donc point que l'existence des *Bâb* (seuil de l'Imâm) et des *nâ'ib* ait été interrompue ; ils existent, mais ils sont cachés, rigoureusement occultés en un inviolable *incognito,* de même que l'Imâm existe, mais reste « Imâm caché » jusqu'à sa parousie. C'est en effet un axiome fondamental que déjà Sohrawardî développait dans le prologue de sa *Théosophie orientale :* les terrestres, notre monde, ne pourraient persévérer un seul instant de plus dans l'être, si venait à manquer l'existence du *pôle* mystique (l'Imâm caché) et, avec lui, celle de tous ses Compagnons invisibles, les Amis qui, de génération en génération, sont les « shî'ites parfaits ». Mais il est exclu qu'ils puissent se déclarer, se faire connaître nommément, et partant il est exclu qu'il y ait possibilité, et *a fortiori* obligation, de les connaître individuellement. L'ordre donné par l'Imâm de se référer désormais aux sages qui connaîtraient et transmettraient leurs dicts et leurs enseignements, concerne une *catégorie* de personnes, il ne vise aucune désignation *individuelle* parmi elles, il n'en

72. C'est le sens même donné à ce verset (34 : 17) par le *ta'wîl* de Shaykh Ahmad, tel que nous l'avons signalé *supra* p. 262, n. 60.

investit nommément aucune d'une précellence extérieure, car il est exclu qu'au temps de la *ghaybat* on puisse connaître celui qui parmi les « shî'ites parfaits » est le *Bâb* et *nâ'ib.* Tel est précisément le sens rigoureux d'un *hadîth* transmis par Mofazzal : « Le *Bâb* du XIIe Imâm est occulté par le fait même de l'occultation du XIIe Imâm ». Tout ce que l'on a écrit concernant la nécessité de connaître ces guides et concernant leur fonction médiatrice, doit donc s'entendre de la nécessité d'une connaissance se rapportant à leur *catégorie spirituelle,* mais non pas à leurs *personnes,* comme si elles étaient individuellement et matériellement identifiables, nommément investies (pp. 110-111). C'est faute d'avoir compris cette différenciation fondamentale que l'on s'est livré, autour du *IVe pilier,* à tant d'inutiles controverses.

Cette catégorie spirituelle d'êtres supérieurs englobe finalement toute la hiérarchie ésotérique bien connue par ailleurs dans le soufisme : *qotb* (le pôle), *awtâd* (les piliers de la « tente cosmique »), *abdâl* (les permutants), *nojabâ* et *noqabâ* (Nobles et Princes spirituels). L'idée en est fondée sur certains *hadîth* [73] et est revendiquée ainsi comme une partie intégrante de l'idée shî'ite, que le soufisme n'aurait fait que s'approprier. Pour le shaykhisme, elle comprend essentiellement une double hiérarchie : les *Nojabâ* et les *Noqabâ* (Nobles et Princes spirituels). C'est la reconnaissance globale de leur existence que vise le IVe *rokn,* mais jamais les shaykhis n'ont dit ni prétendu que l'un de leurs shaykhs était le *Naqîb* ou le *Bâb* particulier de l'Imâm. Certes, dans la mesure où la notion de ces *Awliyâ* englobe aussi tous les hommes de savoir sur qui « se guident » les fidèles, il n'y a pas d'obstacle à ce que les savants shaykhis soient du nombre. Cependant c'est alors là simplement un attribut général (comme lorsque l'on dit « Zayd est juste »), mais nul ne peut être, au temps de la *ghaybat,* désigné et reconnu comme étant « en personne le premier après l'Imâm », c'est-à-dire comme étant le *Bâb,* exerçant la fonction de quelqu'un à qui s'attacherait extérieurement et publiquement la qualification de *Nâtiq wâhid* dont on verra plus loin le sens.

Et s'il n'en peut être qu'ainsi, c'est en raison même de la *ghaybat* dont il semble bien que le shaykhisme ait excellé à approfondir le sens. Si l'Imâm est « Imâm caché », c'est essentiellement un fait de la conscience humaine, c'est-à-dire essentiellement parce que les hommes se le sont voilé à eux-mêmes, se

73. Cf. notamment le traité de Moh. Karîm-Khân Kermânî, *Kitâb al-fawâ-'id al-sab',* éd. Kerman 1354/1935, traité très dense sur lequel nous nous proposons de revenir ailleurs. Sur ce même thème des hiérarchies ésotériques, cf. ici liv. I, chap. III, 4 et t. III, liv. III, chap. III; *Safînat,* s. v. *qotb.*

sont rendus incapables de le connaître et reconnaître (pp. 115 ss.). Sa manifestation est inconcevable, dirions-nous, parce que les conditions phénoménologiques de cette manifestation n'existent pas. Comment se montrerait-il à qui ne peut le percevoir ? « Le temps n'est pas encore venu. » Comme l'enseigne le *hadîth* de Mofazzal, son occultation entraîne celle de son *Bâb,* et partant celle de tous les Parfaits, au commun des hommes. Se déclareraient-ils, que cela mettrait les hommes devant un choix qu'ils ne peuvent assumer; on les arrêterait, on les bannirait, ou bien le choix des hommes dégénérerait en misérables rivalités d'ambitions personnelles. Car la mise à découvert du choix décisif, c'est cela le jour de la parousie. Ce que donc les shaykhis ont affirmé, c'est la nécessité de *l'existence,* et la nécessité de connaître l'existence de ces êtres supérieurs, « shî'ites Parfaits » *(Kâmilân-e Shî'a).* Cela n'a jamais pu ni voulu dire : nécessité de leur *manifestation,* et moins encore nécessité de reconnaître quelque chose comme cette manifestation *(ibid.)*

On peut donc dire que sur ce point le shaykhisme a approfondi jusqu'à la limite l'idée fondamentale du shî'isme. C'est une phénoménologie de la *ghaybat,* de l'occultation, de la forme invisible, que nous lui devons. Si l'Imâm, première et dernière théophanie, est maintenant l'Imâm caché, ce n'est point là quelque situation qui résulte d'un événement extérieur qui se serait produit soudainement, quelque jour, dans le passé. La date de la mort du dernier *nâ'ib* n'est qu'un point de repère. La transition de la *ghaybat* mineure à la *ghaybat* majeure marque un revirement du temps vécu par l'homme, revirement du temps de la présence en temps de l'absence. Ce sont les hommes qui se sont voilé à eux-mêmes l'Imâm, c'est-à-dire qui se sont rendus eux-mêmes incapables de le voir, ont paralysé ou perdu les organes de perception théophanique, perception de la *dimensio mystica.* C'est pourquoi ni l'Imâm ni ses compagnons ne peuvent se montrer, se déclarer publiquement, à découvert et sans voile. Une telle épiphanie présupposerait que l'humanité disposât d'un organe de perception tel que l'Imâm et les siens puissent en se montrant, en se rendant visibles à elle, être reconnus par elle. Or, dans son état actuel, et quelle que soit la cause par laquelle on l'explique, l'humanité est tellement dépourvue d'un organe de ce genre, que toute déclaration publique revendiquant la qualité de *Bâb* de l'Imâm, sinon celle de l'Imâm lui-même, prend la forme d'une imposture, l'imposture même contre laquelle l'Imâm a mis lui-même en garde tous ses adeptes, dans son dernier message à son dernier *nâ'ib.*

Il semble donc, après ces précisions, que toute équivoque concernant le IVe *rokn* devrait être dissipée, et par là même toute

équivoque autour de l'idée en laquelle il culmine : celle de *wahdat-e Nâtiq.* C'est l'occasion, pour le shaykh Sarkâr Âghâ, d'émettre quelques réflexions qu'il importe de relever ici, parce qu'en engageant toute la position du shaykhisme, elles montrent aussi quelles réserves il détient quant à l'avenir d'un Islam spirituel. Avec ce thème final, dont le shaykh Moh. Karîm-Khân Kermânî avait traité en détail, il ne s'agit pas d'un problème nouveau; ses prédécesseurs en avaient traité. Mais il s'agit d'un problème technique difficilement accessible à l'entendement du commun des gens, un problème qui a sa source dans les *akhbâr* dont le commun des fidèles a rarement l'occasion d'entendre parler. Aussi n'aurait-il jamais dû être traité en dehors du cercle des spécialistes de la *hikmat ilâhîya,* au lieu d'être exploité par des agitateurs.

D'ailleurs, il y a tout un ensemble de questions religieuses en suspens, ou dont les solutions sont loin d'être passées à l'état d'évidences établies. Elles sont à l'état de recherche et l'affaire des *ahl-e nazar.* Les questions dont l'évidence est établie depuis les origines de l'Islam, ne sont qu'en très petit nombre; encore a-t-il fallu souvent plusieurs générations pour y parvenir. A en croire nos critiques, déclare le shaykh, il faudrait que les gens du commun, les profanes *('awâmm),* parce qu'ils sont unanimes dans leurs évidences acquises et toutes faites, soient plus savants que les savants, sous prétexte que les opinions de ceux-ci divergent, et il conviendrait que nous nous rangions à leur avis, en oubliant les prophètes et les sages, et les recherches que sollicitent leurs propos encore inexplorés (pp. 120-122). Cette protestation solennelle contre tout conformisme sollicite, elle, notre attention, car à l'immobilisme de la pensée, qui est regardé souvent comme ayant pesé à la façon d'une fatalité en Islam, elle oppose une volonté de dépassement continuel des problèmes, une perpétuelle *reformation* spirituelle, plus vaste en son dessein que n'importe quel réformisme social.

Quant à la notion finale de *wahdat-e Nâtiq,* sommet du IVe *rokn,* ce qu'il y a lieu d'en dire découle de tout ce qui précède. Le sens technique du mot *nâtiq,* « celui qui a la parole », relève d'une terminologie courante dans la tradition shî'ite. Il est classique dans la gnose ismaélienne où il prend une nuance particulière [74]. Que « celui qui a la parole » *(nâtiq)* soit unique

74. Dans la gnose ismaélienne, le *Nâtiq* est le prophète envoyé comme « Enonciateur » de la Loi religieuse littérale, tandis que l'Imâm est le « silencieux » *(sâmit)* comme détenteur du *ta'wîl* et du sens ésotérique de cette Révélation ; cf. notre *Trilogie ismaélienne,* index s. v. *Nâtiq,* et notre étude sur *Le « Livre du Glorieux » de Jâbir ibn Hayyân* (Eranos-Jahrbuch XVIII/ 1950), pp. 66 ss.

(wâhid), c'est là un thème qui ne peut être compris que dans la perspective des considérations précédentes, concernant la hiérarchie des « shî'ites Parfaits », invisible en temps de *ghaybat* de l'Imâm.

Le terme *nâtiq* peut être rapporté à l'Imâm comme « parlant » au nom de Dieu ou du Prophète. Dans ce cas, le *sâmit,* l'Imâm « silencieux », est celui qui vient à sa suite. D'une façon générale, chacun des douze Imâms fut *nâtiq* pendant le temps de son imâmat, tandis que son successeur futur restait encore *Imâm sâmit* ou « silencieux » (p. 124). Le terme peut être également employé pour certains shî'ites, pour les désigner dans le sens de «Parfaits » *(kâmilûn, bozorgvârân),* par exemple pour Salmân Pârsî et ses homologues, en tant que miroirs montrant l'image de l'Imâm dont ils étaient le *Bâb,* et comme guidant en son nom et vers lui. Dans cette terminologie, le mot *nâtiq* comporte en outre un sens propre ou sens vrai, et un sens métaphorique. Celui-ci, l'on verra pour finir ce qu'il en est [75]. Quant au sens vrai, le *nâtiq,* ce sont les Imâms et les prophètes; à leur tour, les plus éminents des shî'ites, les plus savants et les plus parfaits spirituellement furent, eux aussi, *nâtiq.* Parmi cette élite, celui qui était, par sa qualification spirituelle, la « première personne après l'Imâm », le *Bâb-e a'zâm,* était au sens propre le *nâtiq* des shî'ites, lesquels étaient par rapport à lui *sâmit,* des silencieux.

Maintenant, ce que les maîtres du shaykhisme ont affirmé, c'est que par une disposition de l'Imâm, « il y a un Salmân pour chaque époque ». Terminologiquement on l'appelle *nâtiq,* et il est *nâtiq* unique *(wâhid),* parce qu'il est l'individu parfait *(fard-e kâmil),* le premier d'entre les shî'ites; il est leur centre, le pôle terrestre ou *nadir* de l'Imâm qui est le pôle céleste; par rapport à celui-ci il est comme la mèche enflammée dont l'attribut igné n'est que la communication du Feu invisible, rien d'autre. Il est l'homologue du cœur par rapport au corps humain. Bien entendu, ces affirmations ne peuvent se comprendre qu'en fonction de celle, reçue en général dans tout le shî'isme, de l'existence d'êtres supérieurs, *Nojabâ* et *Noqabâ,* auxquels il a été fait allusion ci-dessus : hiérarchie des hommes fondée

75. On remarquera que le mot *imâm,* dans le shî'isme même, peut être employé également dans un double sens. Au sens propre, c'est-à-dire au sens vrai, le mot désigne les « douze Personnes sacrosaintes », et il convient que nous écrivions alors le mot *Imâm* avec une majuscule, pour bien le différencier. Mais il arrive que dans les *akhbâr* le mot soit « transposé » *(majâz,* « métaphore ») pour s'appliquer à des shî'ites éminents. Dans l'usage courant on parle d'un *imâm* desservant une mosquée, d' « *imâm-jom'eh* », d' « *imâm* des grammairiens », etc. Ce sont autant de métaphores (p. 125).

sur leur seule valeur spirituelle intérieure, leur proximité spirituelle de l'Imâm, sans qu'ils puissent jamais s'en prévaloir extérieurement, publiquement, ni à des fins temporelles. Les shaykhs de la *silsila shaykhîya* ont donc affirmé l'existence, à chaque époque, de ce *Nâtiq wâhid,* « shî'ite parfait » et *Bâb* suprême de l'Imâm; mais aucun d'eux n'a jamais prétendu que c'était lui-même, ni prétendu à être reconnu comme tel. Loin de là. Ils ont affirmé son *existence,* parce qu'il est impossible que le monde humain, l'humanité terrestre, en soit privé, mais ils ont corollairement affirmé l'impossibilité qu'il soit *manifesté,* c'est-à-dire l'impossibilité que les hommes soient en mesure de le reconnaître, de le déterminer ou proclamer nommément, en personne. Sa personne et son nom restent le *secret* de l'Imâm, et cela pour les raisons qui ont été dites et qui tiennent à la nature même de la *ghaybat* et du temps de la *ghaybat* (pp. 127-131).

Le *hadîth* de Mofazzal a donc des conséquences rigoureuses et décisives. Quiconque se proclame publiquement le *Bâb* de l'Imâm, se met *eo ipso* en dehors du shî'isme, car il en profane le secret fondamental, viole la *ghaybat,* rompt l'attente eschatologique. Aucune école n'a insisté avec plus de force démonstrative que le shaykhisme sur ce point. C'est pourquoi le *bâbisme* et le *bahâ'isme,* quel que soit l'intérêt de ces phénomènes religieux considérés en eux-mêmes, ne peuvent apparaître que comme la négation même du shaykhisme. En faire remonter l'ascendance à Shaykh Ahmad Ahsâ'î, est une erreur d'optique spirituelle ou bien une revendication abusive. Il faut beaucoup d'inattention et un grave manque d'expérience philosophique pour en juger autrement. Plus encore, c'est sur ce point même que l'on peut comprendre comment et pourquoi le shaykhisme, qui dans son *'irfân* parle si souvent le langage même du soufisme, prend cependant position contre le soufisme, plus exactement contre la conception et la fonction du shaykh dans le soufisme, dans la mesure où le shaykh d'une *tarîqat* tend à être reconnu par celle-ci comme le *nâ'ib* visible de l'Imâm, et à en assumer, nommément et en personne, le rôle.

C'est cela qu'il ne faut pas perdre de vue, lorsque l'on parle des rapports du shî'isme et du soufisme. Un propos qui me fut rapporté, il y a une douzaine d'années, à Téhéran, par un excellent ami bien au courant de ces choses, met particulièrement en lumière ce dont il s'agit [76]. Un éminent shaykh de Qomm,

76. Il nous fut rapporté par notre ami, le professeur Moh. Mo'in (Téhéran, décembre 1959). Le propos nous a été confirmé ensuite par Sayyed Sham-soddîn Jaza'erî *junior,* auditeur direct.

Hajj Sayyed Mahdî Qawâm, avait coutume de dire à ses élèves : « Certes, vous devez être des *'orafâ* (connaître la théosophie mystique) et pratiquer le *tasawwof* (la spiritualité soufie). Mais gardez-vous bien d'entrer jamais dans une *tarîqat* (une congrégation soufie). Vous ne devez vous lier ni assujettir à aucun shaykh, car, en vous liant à ce shaykh, vous vous liez fatalement aussi aux limites de sa personne et de son horizon spirituel. Le shî'ite mystique *('irfânî)* doit choisir comme *seul Qotb,* comme seul pôle spirituel, directement l'Imâm lui-même (l'un des saints Imâms) et suivre directement, sans intermédiaire, ce guide personnel. » Toute la pédagogie spirituelle est ainsi axée sur la quête et la rencontre du maître personnel invisible *(ostâd-e ghaybî)* qui est l'Imâm, et nous avons vu que la biographie de Shaykh Ahmad Ahsâ'î en offrait un cas exemplaire. Si l'on interroge sur la forme de la spiritualité shî'ite, je crois qu'il n'est pas de réponse plus éclairante. Vision en songe ou à l'état de veille, nous indiquerons plus loin (liv. VII) comment il arrive que se produise la rencontre personnelle de l'Imâm, sans que cela puisse jamais être interprété comme une suspension de la rigueur de la *ghaybat.* Car les conditions de la Manifestation n'existent pas encore; le temps de la parousie n'est pas encore venu, ou plutôt celle-ci n'est que l'acte suprême d'une eschatologie dont l'événement ne doit pas surgir un beau jour inattendu, mais s'accomplir *dans* et *par* le temps même de la *ghaybat.* Cette maturation de l'événement de l'Imâm par le temps même de la *ghaybat,* c'est cela le « sens de l'histoire » de l'Imâm comme histoire de la conscience shî'ite : la progression de sa présence intérieure au cœur de ses adeptes, comme leur guide et leur maître invisible.

Cette dernière précision vise une dernière question, à la fois complémentaire et récapitulative, car la réponse implique les positions fondamentales rapidement analysées ici. On a demandé aux shaykhis comment et pourquoi il se faisait qu'ils aient eu, eux, la vocation de manifester et de confirmer le IVe *rokn.* Leur réponse ne peut évidemment pas tenter de justifier par un recours à une causalité quelconque, ce qui est essentiellement éprouvé comme un don divin. Mais ce don, ils en ont éprouvé le sens et l'impératif en fonction de l'idée *paraclétique* fondamentale du shî'isme : l'épiphanie finale de l'Imâm comme Paraclet devant être la manifestation du sens caché de toutes les Révélations religieuses. Le sentiment profond du shaykhisme est que, si le shî'isme recèle une multitude d'enseignements encore cachés, la raison de leur occultation, l'obstacle à leur divulgation, sont à chercher du côté non pas de Dieu mais des hommes. Certes, l'on se référera aux circonstances dans lesquelles se

sont trouvés historiquement les shî'ites et qui ont imposé la nécessité de la *taqîyeh.* Lors même que les circonstances furent devenues apparemment plus favorables (depuis les Safavides), la stabilisation extérieure et officielle favorisa une attention exclusive donnée aux *akhbâr* exotériques, au *fiqh* dégénérant en casuistique et en formalisme. Les questions métaphysiques fondamentales (celles de la *walâyat,* de la *haqîqat,* de la *ma'rifat)* furent si bien négligées, qu'il ne devint pas davantage possible de s'en occuper sans observer un certain ésotérisme et pratiquer la *taqîyeh.* Mais précisément le temps de la *ghaybat* s'accomplit comme une levée progressive du voile de cet ésotérisme; c'est ainsi, par exemple, que le voile se trouva levé sur le IVe *rokn.* C'est pourquoi cet ésotérisme joue ici comme un principe de mobilité et de progression, une progression qui est le sens même d'une eschatologie en train de s'accomplir, depuis la mission du « dernier Prophète » jusqu'à la parousie finale du dernier Imâm. Par conséquent — et ce sera la conclusion du shaykh Sarkâr Âghâ — au lieu de soupçonner les maîtres du shaykhisme d'avoir revendiqué pour eux-mêmes une qualification que toute leur attitude récuse, qu'on lise leurs livres et que l'on se rende attentif aux raisons pour lesquelles ils ont, en revanche, maudit quiconque élèverait la folle prétention d'être reconnu comme l'un des *Nojabâ* ou des *Noqabâ* (pp. 132 ss.). Ce qu'ils ont voulu, c'est mettre en lumière un *theologoumenon,* non pas désigner nommément une personne quelconque, puisque cela serait en contradiction avec les conditions de la *ghaybat* [77]. Bien loin de l'assumer eux-mêmes, ils ont fait éclater l'absurdité de toute prétention de ce genre, écarté une menace toujours virtuelle dans le shî'isme, et cela parce qu'ils ont situé cette qualification au plan d'existence et au niveau de conscience que postule l'idée de la *ghaybat* de l'Imâm. On pourrait dire qu'en un sens rien n'est plus ésotérique que la position du shaykhysme, puisque la structure et la hiérarchie de la communauté shî'ite restent « secrètes », suprasensibles et invisibles. Mais en même temps aussi, point de meilleur antidote aux prétentions de tous les pseudo-ésotérismes. *Nojabâ* et *Noqabâ* appartiennent à un « autre monde ». Ils peuvent être en celui-ci, sous le vêtement d'un artisan, d'un homme des champs, ou tout simplement sous celui d'un savant (p. 137). Mais de leur rang invisible ils ne peuvent donner aucun signe qui tendrait à les faire reconnaître de ce monde, « mondainement », et si quelqu'un venait à reconnaître l'un d'eux, il n'aurait pas le droit d'en trahir

77. C'est le point sur lequel Moh. Karîm-Khân a insisté expressément dans plusieurs de ses livres : *Rojûm al-shayâtîn* (II, pp. 187-188), *Rokn-e râbi', Sî fasl* (II, pp. 188-191), *Tchahâr fasl* (II, p. 302).

le secret. A chacun d'eux, pourrait-on dire, s'applique la loi rigoureuse des chevaliers du Graal : « ... et sa force est sacrée, tant que de tous il demeure inconnu ».

Le malheur est que là encore et surtout, l'ésotérisme shî'ite excède de beaucoup le niveau de la conscience commune et des évidences reçues et établies. Il est arrivé que l'on entende le mot *nâtiq* non pas au sens propre où l'entendent les shaykhis, mais en un sens qui est tout simplement le sens métaphorique *(majâz)* auquel on a fait allusion plus haut. Dès lors, en entendant le mot comme si l'unicité du *Nâtiq* se rapportait aux savants tout court, c'est-à-dire aux savants exotériques *('olamâ-ye zâhirî),* on a voulu en déduire que la thèse des shaykhis impliquait qu'il ne pût y avoir qu'un seul de ces savants par époque. L'alarme provoquée par cette méprise se comprend, mais elle serait franchement comique, si elle n'était en elle-même un symptôme assez grave; il a fallu prodiguer beaucoup de paroles et d'encre superflues pour expliquer que le nombre des *'olamâ-ye zâhirî,* à chaque époque, avait toujours été illimité (p. 140).

Si sommaire que soit l'idée que nous pouvions donner ici de l'école shaykhie, elle suffira, nous l'espérons, à faire entrevoir la complexité et l'extrême richesse de sa théosophie, l'importance de sa place dans la pensée shî'ite, et à écarter certains jugements hâtifs portés à son encontre, et dont l'exemple abonde, hélas! en histoire de la philosophie, quand cette histoire n'est pas écrite de première main.

4. - *Eschatologie et isomorphisme du temps et de l'espace*

Pour finir, nous voudrions insister sur un dernier point, parce qu'il permet d'amorcer une comparaison entre deux écoles du shî'isme, en prolongeant précisément la perspective eschatologique que nous venons de voir s'ouvrir. « Eschatologie », dans le langage théologique courant, désigne les événements de la fin *(eschaton),* c'est-à-dire de la fin de ce temps, de notre *Aiôn.* Dans la dimension du temps chronologique, l'eschatologie correspond donc essentiellement à une *attente ;* d'où la désignation de l'Imâm caché comme « Imâm attendu ». Mais toute sortie de la dimension du temps chronologique est alors aussi, comme telle, une eschatologie. Toute *hiérognose,* toute perception visionnaire, est eschatologique, puisqu'elle met fin aux conditions du temps mesuré par la chronologie de ce monde-ci. Nous en avons eu un exemple saisissant dans le *hadîth* du Nuage blanc, commenté par Qâzî Sa'îd Qommî. Avoir la capacité de percevoir les *formes spirituelles,* c'est déjà appartenir à leur

monde, être sorti, fût-ce momentanément du temps « opaque et dense » de ce monde-ci. Lorsque les shaykhis désignent cette perception de la *dimensio mystica* (ou *malakûtî)* comme « vision des choses en Hûrqalyâ », ils désignent en ce sens un mode de vision eschatologique. Dans l'idée d'une eschatologie qui n'est pas un événement devant surgir à l'improviste un jour lointain, mais qui est en train de s'accomplir présentement, comme nous l'avons dit ci-dessus, est impliquée la capacité de « percevoir les choses en Hûrqalyâ », c'est-à-dire de percevoir *hic et nunc,* par leur *dimensio mystica,* la totalité des êtres et des choses, dont la succession du temps chronologique ne nous permet chaque fois qu'une perception partielle.

« Hûrqalyâ », c'est la plus haute des trois « cités d'émeraude » au-delà de la montagne de *Qâf,* dont nous avons vu le nom apparaître pour la première fois dans l'œuvre de Sohrawardî. Hûrqalyâ, c'est le *mundus imaginalis,* le monde des formes *imaginales* et des images-archétypes. Les êtres et les choses, « vus en Hûrqalyâ », ont alors la profondeur d'un miroir. Ce n'est nullement qu'il s'agisse d'un mode de connaissance encore inférieur, précédant une connaissance face à face : plutôt qu'une réminiscence paulinienne, le *velut in speculo* doit suggérer ici le sens vrai et étymologique de toute mystique *spéculative.* Car, sans cette transparence, non seulement la vraie relation du suprasensible et du sensible reste inaperçue, mais également l'interrelation de tous les univers qui sont les uns pour les autres autant de miroirs, de « lieux d'épiphanie » *(mazhar).* La vision *in speculo,* « dans le miroir », se produit dès l'instant où s'ouvre la perspective des Formes suprasensibles, hors des conditions du temps « opaque et dense ». C'est la raison pour laquelle il y a eu lieu de marquer que les lois de l'optique ont fasciné l'attention de nos métaphysiciens médiévaux de la lumière. Le degré de perception des choses « en Hûrqalyâ » est donc en fonction du degré de la connaissance ésotérique; autrement dit, le degré de la conscience spirituelle est en fonction du degré d'approche par rapport au lieu du Retour qui est aussi le lieu de l'Origine.

De cette idée, nous devons au shaykh Moh. Karîm-Khân Kermânî, le second successeur de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, une configuration saisissante. Nous voudrions commencer par la rappeler ici ; il nous sera plus facile alors de comprendre l'isomorphisme des formes dans le temps et des formes dans l'espace, tel que nous le voyons s'établir pour une perspective eschatologique telle que nous venons de la définir, et en laquelle convergent les pensées de théosophes shaykhis et celles de théosophes shî'ites ismaéliens.

Nous parlions précédemment de l'eschatologie « en train de s'accomplir depuis l'achèvement de la mission du dernier prophète ». Il serait plus exact de dire, en suivant un texte du shaykh Moh. Karîm-Khân Kermânî, « depuis le point initial du cycle même de la prophétologie »[78]. Et cela veut dire depuis Adam lui-même, « l'Adam terrestre » (non pas « Adam le majeur », *Homo maximus,* dont il a été précédemment question). Adam « notre père » fut le premier des sept grands prophètes, le prophète de la première période des sept périodes du « cycle de la prophétie ». C'est qu'en effet les deux mots *mabda'* et *ma'âd,* origine et retour, vont désigner ici les deux grands actes d'une dramaturgie qui sont désignés, sous d'autres noms, comme cosmogonie et prophétologie. Le premier acte, c'est la « descente » de l'Intelligence *(Ennoia)* jusqu'au monde terrestre, et c'est le cycle de la cosmogenèse. Le second acte, c'est la « remontée » de l'Intelligence, et avec elle l'ascension de notre monde commencée avec le cycle de la prophétie, elle-même inaugurée par Adam. Le terme ultime de la descente de l'Intelligence coïncida avec l'apparition d'Adam. « Alors par son organe, et par l'organe de tous ceux qui convoquent à Dieu, retentit dans le monde cet appel : Maintenant, fais volte-face et retourne. »

C'est une représentation de type gnostique qui reparaît ici. En outre, l'on peut dire que la théosophie shaykhie nous décrit l'histoire d'un monde en « style gothique », c'est-à-dire axée selon la verticale, non pas selon la perspective d'une évolution indéfinie à l'horizontale. Ce n'est pas une histoire faite d'événements extérieurs irréversibles, mais une histoire qui, en progressant, est par elle-même *réversion* à l'origine. Il semble que, morphologiquement, ce que nous voyons se répéter à l'échelle d'un monde, soit quelque chose qui corresponde à ce « miracle de l'octave » auquel nous nous sommes déjà référé pour faire comprendre la loi de l'herméneutique spirituelle (liv. I, chap. Il, 4). « Au temps de la Descente, écrit notre shaykh, les garants de Dieu, ce furent les locutions cosmiques de la cosmogenèse. Au temps de l'Ascension, ce sont les locutions inspirées du langage de la prophétie. C'est grâce au langage prophétique des Envoyés que le monde entreprend son ascension, sa remontée progressive. S'il arrive que se découvrent à vous les temps passés, vous les voyez *sous vos pieds,* à la verticale, non pas à vos côtés, ni devant ni derrière, à l'horizontale. »

Et c'est bien là justement que la démarche familière à notre conscience historique risque, elle, de perdre pied. C'est que

78. Voir la traduction intégrale de ce texte dans notre livre *Terre céleste*... pp. 356 ss.

« S'aventure de notre monde, écrit encore le shaykh, c'est l'aventure d'un homme qu'il s'agit de faire remonter du fond d'un puits ». Ce motif du puits, bien connu dans toutes les formes de gnose, depuis le mandéisme jusqu'au « Récit de l'exil » de Sohrawardî et aux descriptions visionnaires de Najm Kobrâ[79], inspire alors au shaykh Moh. Karîm-Khân une description dramatique de la remontée, dont je ne puis retenir ici que les conclusions. « Il nous faut parvenir au niveau spirituel où l'Ami, l'Imâm, devient visible (on remarquera que l'Imâm est ici, en termes shî'ites, celui-là même que le soufisme désigne comme l'Aimé mystique)... L'Imâm ne peut venir avant que nous-mêmes ne soyons là; nous ne le verrions même pas. Atteindre à la capacité de le voir, c'est gagner en hauteur, et gagner en hauteur, c'est atteindre le lieu où l'Imâm devient visible, ce lieu que les théosophes appellent Hûrqalyâ. » Et parce que l'eschatologie, la *parousie* de l'Imâm, n'est pas un événement extérieur qui doive surgir un beau jour inattendu, mais une Présence s'accomplissant d'acte en acte d'anticipation, le shaykh dit à son lecteur : « Toi-même, si tu es capable de sentir, tu percevras dans les pages du présent livre et dans les propos qu'il contient, un parfum émané des fleurs du monde de Hûrqalyâ. »

C'est à ces pages que le shaykh Sarkâr Âghâ, a consacré dans un grand livre tout un chapitre d'amplification[80]. *Où* est Hûrqalyâ, ce *mundus imaginalis* qui n'est pas exactement le monde des Idées platoniciennes, mais le monde des Idées-Images, monde des Formes et Figures de l'univers sensible à l'état de « matière subtile », monde qui a une étendue, mais de pure lumière? Sans doute a-t-on raison de le désigner, par référence aux « sept climats » que totalise l'univers terrestre, comme « huitième climat » au-delà de ce monde. Encore ne faut-il pas oublier qu'il est aussi dans l'invisible de *notre monde* même ; plus exactement dans un invisible qui devient visible à la vision intérieure, dès que nous avons compris comment les Formes éternelles appartenant au monde de l'Âme *(Malakût)* entrent en contact avec les matières périssables de l'univers sensible.

Ces Formes y viennent de la même façon que la forme d'une personne humaine « entre » dans un miroir. Le lien est accidentel ; la relation n'a rien d'essentiel. A tout moment le miroir peut se briser, la dissociation se produire. En fait ces Formes éternelles ne « descendent » jamais, ni à aucun moment, de leur monde, pas plus que l'homme n' « entre » lui-même dans le miroir, pas

70. Voir notre livre sur *L'homme de lumière dans le soufisme iranien,* 2e éd., Paris 1971, le chapitre IV et index s. v. *puits.*

80. C'est le chapitre intégralement traduit dans notre livre *Terre céleste*... pp. 363-400.

plus que la masse astrale du soleil ne « descend » sur la Terre. Ce qui de l'âme humaine éternelle « vient en ce monde », c'est sa silhouette, son image, son ombre projetée. Elle vient à la *surface* du miroir sensible, et cette venue est son *opération* à elle. Nous avons vu que cinq univers se superposent dans le schéma des mondes : le monde de l'Impératif créateur (le *Lâhût,* le plérôme des Quatorze Immaculés dans leur substance éternelle); le monde de l'Intelligence; le monde de l'Esprit *(rûh),* qui est l'intermonde entre le monde de l'Intelligence et le monde de l'Âme, lequel est le monde des Formes des êtres; enfin, ce monde sensible et visible dans lequel nous sommes présentement, et « qui est le plan d'aboutissement final de tous les univers. Les Formes supérieures éternelles, celles du monde de l'Âme, ont abouti à ce lieu ; elles y ont été cachées dans la terrienne poussière de ce monde, bien que virtuellement elles en soient déjà parties. Car ce monde-ci est la *tombe* des univers supérieurs. Tous les êtres qui peuplent ces autres univers ont été ensevelis ici, en cette Terre. Il leur faut, selon l'ordre du seigneur des mondes, secouer la tête hors de cette poussière, et émerger délivrés de leur tombe. Il incombe à chacun de retrouver sa Demeure, de retourner chez soi. » Sortir de la tombe, c'est sortir du caduc et du périssable, comme l'image « sort » du miroir qui se brise. Remarquons au passage que ce sens ésotérique de la tombe nous est déjà proposé par la plus ancienne gnose ismaélienne. Un propos attribué au Prophète déclare ceci : « Entre ma tombe et la chaire d'où je prêche *(minbar)* il y a un jardin d'entre les jardins du paradis. » Un auteur ismaélien du Xe siècle, Moham-mad Sorkh de Neyshâpour, le commente ainsi : C'est là une sentence qui ne peut être comprise selon son apparence exotérique. Certes, le commun des gens ne pense qu'à une pierre tombale qui a été jetée là; ils la voient, font devant elle leur prière, et ils appellent cela un « jardin », ignorant que tout cela ne peut être entendu que selon la vérité gnostique, non point selon l'apparence littérale. La *chaire* de la prédication du Prophète, c'est justement cette apparence littérale, c'est-à-dire la religion positive exotérique avec ses impératifs et ses dogmes; quant à la tombe, c'est la philosophie, car il est nécessaire que dans cette tombe l'aspect exotérique de la religion positive et de ses dogmes passe par la décomposition et la dissolution de la mort, de même que le corps matériel de l'être humain se dissout dans la tombe. Le jardin du paradis qui s'étend entre cette chaire et cette tombe, c'est le jardin de la Vérité gnostique, c'est-à-dire le champ de la résurrection d'où se lève la Forme incorruptible de l'initié. Il est superflu de faire remarquer à quelle distance nous nous trouvons ici de certaines conceptions de la philosophie

qui ont prévalu dans l'Occident médiéval, que ce soit la conception averroïste de la double vérité, ou celle des théologiens.qui faisaient de la philosophie une *ancilla theologiae.* Ici la philosophie représente une phase initiatique ; elle est bien la « tombe » de la théologie, mais parce que c'est de l'*entre-deux,* l'entre-deux du dogme et de la tombe où il faut que la croyance dogmatique primitive meure et se métamorphose, que ressuscite la religion théosophique *(Dîn-e haqq),* rénovation aurorale que précède la nuit de la mort [81].

Et cela correspond bien à cet « enlèvement dans les hauteurs » dont parlent nos auteurs shaykhis. Il ne s'agit, nous disent-ils, ni d'abandonner ce monde, ni de changer présentement les conditions du corps physique, ni de s'envoler pour arriver quelque part dans le ciel, ni qu'il faille *Vexitus* de la mort physique pour nous enlever à ce monde terrestre élémentaire, objet des perceptions de nos sens. Sans aucun doute, il convient de parler d'une mort mystique, celle-là même à laquelle font allusion tant de traditions, et qui nous permet, tout en étant dans ce monde-ci, de parvenir là-bas. Car c'est de cela qu'il s'agit. Et nous y parvenons, lorsque nos yeux s'ouvrent à cet autre monde, et que nous sommes intérieurement métamorphosés en *Hûrqalyâvis,* en hommes de Hûrqalyâ, car alors nous sommes, au sens vrai, les compagnons de l'Imâm caché et nous disposons des organes de perception d'*outre-monde.*

Le shaykh Sarkâr Âghâ nous invite alors à comprendre le sens d'une image qui était familière, elle aussi, au plus ancien shî'isme, à la gnose ismaélienne, et qui fait allusion à la *parousie* de l'Imâm résurrecteur comme au jour « où le Soleil se lève à l'Occident ». Cela veut dire, nous est-il expliqué, le lieu et le moment où le monde présent achève son déclin. « Il ne faut jamais oublier le *sens vrai,* lequel est le sens spirituel, nous dit le shaykh. Il faut comprendre que notre monde ne possède en soi ni orient ni occident, pas plus que le soleil n'a de lever ni de coucher; sa révolution sur son orbite, c'est notre propre révolution à nous, les humains. Chaque fois que nous nous détournons de ce monde-ci et progressons spirituellement vers l'*outremonde,* le monde terrestre incline au couchant, tandis que la lumière de l'autre monde se lève à l'Orient. Ce qu'il faut entendre ici par orient et par occident, c'est l'Orient et l'Occident au *sens vrai,* c'est-à-dire l'Orient et l'Occident spirituels, indifférents aux points cardinaux de l'espace sensible, non pas l'orient et l'occident *métaphoriques,* ceux de notre géographie. Un soleil donc *qui se*

81. Cf. notre Introduction au *Commentaire de la Qasîda ismaélienne d'Abû'l-Haytham Jorjânî* (Bibl. Iranienne, vol. 6), Téhéran-Paris 1955, pp. 47-49.

lève à l'Occident annonce l'heure du couchant, le déclin définitif de ce monde. Et cette Lumière, c'est l'existence sacrosainte de l'Imâm. »

Ces lignes apparaissent chargées de conséquences. Peut-être sommes-nous trop facilement enclins à croire que la représentation d'un monde axé selon la dimension verticale, orienté sur le « pôle céleste », est liée à la forme géocentrique de *l'Imago mundi.* Ce que nous pouvons constater ici, c'est ce qui se passe dans une école telle que le shaykhisme, lorsque la forme *héliocentrique* du monde se trouve substituée à la forme *géocentrique.* La révolution copernicienne produit des résultats assez différents de ceux qu'elle a produits chez nous. Car voici que l'héliocentrisme, compris à son tour en son sens spirituel, nous fait découvrir ce qu'est l'Orient au *sens vrai.* Le mouvement que le géocentrisme interprétait comme une révolution du soleil, devient notre révolution à nous, les terrestres, mais une révolution de notre être qui, en progressant vers son Occident, son déclin et sa fin, progresse pour autant vers l'Orient, l'autre monde, son *levant* et son *origine,* et c'est alors la Terre que nous voyons décliner à l'Occident : non plus le coucher du soleil, mais le coucher de la Terre. C'est en somme grâce à cette révolution héliocentrique que se peut effectuer l'ascension projetée et configurée à l'origine par une vision géocentrique. Et l'on peut dire encore que l'insistance sur le sens spirituel produit ici précisément le renversement de perspective que nous décrit Swedenborg, en homologuant les trois sens de la Révélation divine aux trois univers : naturel, spirituel, célestiel. Ce qui fut en haut et à l'origine, le célestiel, avait pris place au centre le plus caché. Ce qui fut ainsi enfoui, enseveli, au centre, reprend place en son lieu d'origine, *in excelsis.* Le *temps* terrestre, le temps de la tombe éphémère des Formes éternelles, devient leur *espace* céleste à travers lequel elles rejoignent leur origine. Il se produit ainsi, d'une manière tout à fait propre, un isomorphisme, ou mieux dit une *symmorphose* de la forme dans le temps et de la forme dans l'espace, celle-là même sur la trace de laquelle nous avait mis au début du présent ouvrage l'homologation entre la perception des formes dans le miroir et certaine forme de la perception musicale du monde. Plus encore, cette homologation, telle que le temps devient espace, nous a été suggérée déjà par le commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî sur le *hadîth* du Nuage blanc.

Il semble que cette reconduction des formes qui se succèdent dans le temps aux formes qui permanent dans l'espace, se présente comme une démarche essentielle de la pensée capable de « voir les choses en Hûrqalyâ », c'est-à-dire de percevoir la *dimensio mystica* des êtres et des choses, comme d'ores et déjà en acte, ce qui implique une perception simultanée de ce qui n'est donné que successivement dans la série chronologique. Le motif du « soleil se levant à l'occident », dont nous venons de voir comment nos auteurs shaykhis le valorisent, est aussi bien un motif caractéristique de la gnose ismaélienne, l'image étant là aussi rapportée à la manifestation de l'Imâm.

Il nous reste à mentionner un autre cas de convergence entre théosophie shaykhie et théosophie ismaélienne, tant il est vrai qu'il y a une démarche de la pensée commune à toute la théosophie shî'ite, quelle que soit l'importance des doctrines et des prises de position qui différencient entre eux les rameaux du shî'isme. Quand on parle d'une eschatologie présentement en train de s'accomplir, disions-nous, toute perception eschatologique *hic et nunc* signifie la perception de la *dimensio mystica* des êtres et des choses, c'est-à-dire d'une totalité complète, bien que dans l'ordre successif du temps chronologique, cette totalité ne soit pas encore donnée. En percevoir d'ores et déjà la complétude, c'est, d'une manière ou d'une autre, la percevoir non plus dans le temps, mais dans un espace qui n'est plus ravagé par les apparitions et disparitions se succédant dans le temps chronologique; c'est la percevoir dans l'espace de Hûrqalyâ, et c'est en finir avec ce conflit du temps et de l'espace qui est le triomphe de la mort. Or, le motif de l'*hexaéméron,* c'est-à-dire des « six jours de la création », nous offre un cas frappant de l'isomorphisme établi par la méditation des théosophes shaykhis d'une part, par celle des théosophes ismaéliens d'autre part, entre forme temporelle et forme spatiale. Sous un autre aspect, c'est une mise en œuvre du *ta'wîl,* qui ici consiste à « reconduire » le successif au simultané. Une fois perçue la simultanéité à laquelle est reconduite la succession des « six jours », voici qu'à son tour le sens du « septième jour » est de *spatialiser* le temps de l'Imâm de la résurrection *(Qâ'im al-Qiyâmat).* Le « septième jour » met fin au conflit de l'espace et du temps. C'est l'aspect sous lequel nous avons à saisir le lien entre l'eschatologie et l'isomorphisme des formes temporelles et des formes spatiales, aspect que, comme beaucoup d'autres au cours du présent ouvrage, il ne nous est possible que d'indiquer allusivement.

Shaykh Ahmad Ahsâ'î, dans le livre de ses « Enseignements » *(Fawâ'id)* dont nous avons analysé précédemment ici les cinq premiers chapitres, donne des « six jours » une interprétation décisive, puisqu'elle reconduit la forme temporelle des « six jours » successifs à la forme spatiale de six univers simultanés, et cela d'une double manière.

En résumant à grands traits, disons ceci : d'une part, le shaykh

explique les « six jours » au cours desquels il est dit que « Dieu créa les Cieux et la Terre », comme étant les *six mondes* qui constituent le macrocosme : I) monde des Intelligences; 2) monde des Âmes; 3) monde de la Nature; 4) monde des substances du tourbillon d'atomes *(al-habâ'),* où chaque atome est le *quantum* d'être qui est investi dans chaque existant, c'est-à-dire le *quantum* de matière *(maddâ)* ou de lumière *(nûr)* qui est le « père » de tout être composé de matière et de forme; 5) le monde de l'Image *(mithâl)* c'est-à-dire des *formes imaginales* (recevant en ce monde-ci la matière à l'état élémentaire, et !a recevant dans le *malakût* à l'état subtil), formes qui sont les quiddités, c'est-à-dire les « mères » de chaque existant ; 6) le monde des corps matériels.

D'autre part, en raison de la constance qui est la règle de la démiurgie divine et qui rend possibles toutes les homologations (« tu ne constateras aucune hétérogénéité dans la création du Miséricordieux » 67 : 3), le shaykh explique les « six jours » comme se rapportant à la « création seconde » (le sens de cette expression technique a été expliqué ici précédemment), c'est-à-dire comme étant les éléments constitutifs présents dans chaque existant; ainsi aucun de ces « jours » ne peut paraître avant l'autre ; ils sont donnés simultanément avec la matière qui est le *quantum* d'être (la lumière, le « père ») et la forme qui est le *quantum* de quiddité (la Miséricorde, la « mère ») définissant un être. Le shaykh les désigne par les termes qui en logique désignent les prédicaments ou catégories, mais il souligne expressément qu'il entend par ces mêmes termes tout autre chose, puisque dans la série des prédicaments ces termes ne se rapportent qu'aux accidents s'ajoutant à la substance. Pour fixer la terminologie, nous employerons ici les termes latins traditionnels.

Nous avons alors une nouvelle série de six, une *hexade* homologable sous un certain aspect à la précédente, opération pour laquelle le shaykh se guide sur des *hadîth* du VI^0^ et du VIIIe Imâm. Les « six jours » marquant la structure constitutive de chaque être, leur série se présente ainsi:

1) Le premier jour est le *quantum (kamm,* la quantité), c'est-à-dire le *quantum* d'être ou de substance *(qadar jawharî)* imparti respectivement à chaque être.

2) Le deuxième jour est le *quale (kayf),* la qualité ou modalité avec ses diverses spécifications.

3) Le troisième jour est le *quando (waqt)* dans lequel le shaykh distingue trois catégories, lesquelles sont fondées sur la distinction que nous avons déjà rencontrée chez Qâzî Sa'îd Qommî, lorsqu'il différencie le temps en temps opaque, temps subtil et temps absolument subtil. Mais il se produit ici une amplification remarquable; Shaykh Ahmad introduit ces trois

catégories dans la différenciation interne des trois catégories de la durée : temps chronologique, sempiternité et éternité.

a) Il y a donc le temps chronologique *(zamân),* lequel comporte trois degrés : subtil, moyen et dense, lesquels se rapportent respectivement aux différents états du corps, depuis le corps subtil jusqu'aux corps matériels (v. g. la Sphère des Sphères, les autres Sphères célestes, le corps sublunaire), *b)* Il y a le *dahr (aevum, aiôn),* la sempiternité, comportant également trois états : subtil (qui est le *temps* du *Jabarût,* monde des Intelligences), moyen (qui est le *temps* du *Malakût,* monde des Âmes), opaque et dense (qui est le temps des « substances du tourbillon d'atomes »). c) Il y a le *sarmad* ou l'éternité, laquelle comporte également trois degrés se rapportant aux moments de la tétrade de l'Acte-créateur que nous avons analysé ici précédemment (p. 269) : subtil, qui est le *temps* de la *mashî'at* ou Volonté foncière; moyen, qui est le *temps* de la préstructuration des êtres *(taqdîr, handasa wojûdîya)* ; dense et opaque, pour le « décret » *(qazâ)* et la « signature » *(imzâ).*

4) Le quatrième jour est le *ubi (makân),* le lieu ou « vase qui contient ce qui y immane » et dont les modalités sont isomorphes de celles du *quando :* il y a un lieu éternel *(sarmadî)* pour les réalités éternelles *(sarmadîyât),* un lieu sempiternel *(dahrî)* pour les réalités sempiternelles *(dahrîyât),* un lieu temporel *(zamânî)* pour les réalités temporelles *(zamânîyât).*

5) Le cinquième jour est le *situs ou jihat,* c'est-à-dire l'orientation *(tawajjoh)* d'un être par rapport à son principe et celle de son principe par rapport à lui, et c'est le sens de l'extension prise par cette chose à partir de son origine.

6) Le sixième jour est le *rang (roiba),* c'est-à-dire la position en proximité ou en lointain de l'influx reçu, par rapport à la source qui l'influe[82].

On pressent facilement que le troisième et le quatrième «jour », tels que les analyse Shaykh Ahmad, offrent déjà à la pensée toutes les ressources souhaitables pour établir l'isomorphisme des formes dans le temps et des formes dans l'espace, et par là même pour réaliser la transmutation du temps en espace, ou encore pour effectuer le passage eschatologique du temps de ce monde-ci au temps d'un monde autre, mettant fin au premier. Il n'est malheureusement pas possible d'y insister ici; il faut

82. Cf. Shaykh Ahmad Ahsâ'î, *Kitâb al-Fawâ'id (supra* n. 27 et p. 263), la *Fâ'ida* V, § 251, pp. 94-95, et la *Fâ'ida* VII, pp. 135-136. Semblable homologation de l'*hexaémeron* (les six jours interprétés comme les quatre saisons, plus la Matière et la Forme) se trouve déjà dans l'un des plus anciens *tafsîr* shî'ites, celui de 'Alî ibn Ibrahim Qommî (IVe/Xe siècle, *Rayhânat,*III, p.319, n° 498), d'après la citation faite au § 251, *in fine.*

nous contenter d'énoncer ici ce qui fait apparaître une convergence remarquable, une démarche de pensée commune à la théosophie shaykhie et à la théosophie ismaélienne, particulièrement chez le grand théosophe ismaélien iranien Nâsir-e Khosraw.

Bien entendu, un théosophe comme Nâsir-e Khosraw ne dissimule pas l'impatience que lui inspirent les pieux radotages des littéralistes. Les herméneutes spirituels *(ahl-e ta'wîl)* professent que le Livre de Dieu est un guide spirituel, et vraiment on ne voit pas quel profit spirituel il y aurait à apprendre que ciel et terre du cosmos physique tout d'abord n'existaient pas, et qu'ensuite il ne fallut pas moins de six jours au Créateur pour les produire, après quoi il aurait pris place sur un trône [83]. Ici donc, les théosophes ismaéliens, principalement Abû Ya'qûb Sejestânî (x[e] siècle) et Nâsir-e Khosraw (XI[e] siècle) mettent en œuvre une herméneutique qui, à deux niveaux de signification supérieurs (ésotérique et ésotérique de l'ésotérique), fait que « le temps devienne espace », configure le successif en simultané [84].

Le « jour », exotériquement, c'est la mesure de temps qu'il faut au soleil pour passer de l'horizon oriental à l'horizon occidental. Et cette mesure de temps correspond aux *étendues* respectives de la face de la Terre que cette illumination recouvre. Mais cette corrélation ne fait ainsi que définir la mesure dans laquelle la Nature *(tabî'at, physis)* est agissante dans le monde par ses énergies. Or ces énergies ou puissances sont au nombre de six : le mouvement et le repos, la matière et la forme, le temps et le lieu. Nos auteurs ismaéliens énoncent alors ceci : le sens exotérique du mot «jour », c'est l'illumination du monde par le soleil révoluant d'orient en occident. Le sens ésotérique du mot « jour », c'est que la Nature éclaire le monde par le *mouvement,* et c'est le premier jour; par le *repos,* c'est le second jour; par la *Matière,* c'est le troisième jour ; par la *Forme,* c'est le quatrième jour; par le *temps,* c'est le cinquième jour; par *l'espace,* c'est le sixième jour.

Tous les effets et vestiges de ces six « jours-énergies » demeurent empreints *en permanence* dans tout être et dans toute chose qui existe en ce monde matériel. Chacun les présente en

83. Cf. Nâsir-e Khosraw, *Le Livre réunissant les deux sagesses* (grecque et ismaélienne), (Bibl. Iranienne, vol. 3), p. 125 de notre *Étude préliminaire* et p. 164 du texte persan.

84. Cf. Abû Ya'qûb Sejestânî, *Kitâb al-Yanâbî'* (Le Livre des Sources), le chapitre XXXIV, éd. et trad. dans notre *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Iranienne, vol. 9); Nâsir-e Khosraw, *Khwân al-Ikhwân* (La Table des Frères), éd. Yahya al-Khashab, Le Caire 1940, chap. LXI. Dans ce dernier ouvrage en persan, Nàsir-e Khosraw s'inspire en maints passages (jusqu'à le traduire littéralement) du « Livre des Sources » (en arabe) de son compatriote iranien.

fonction de sa norme intérieure. Ainsi le contour de tout ce qui est matériel présente six faces, six directions : le bas et le haut, l'arrière et l'avant, la gauche et la droite. Les six faces du solide physique sont *l'hexaemeron,* les six jours « permanents » de la Création. (On trouve exactement cette même considération chez Shaykh Ahmad Ahsâ'î : les limites géométriques du solide sont les « six jours » simultanés de sa création [85].) Et le septième jour ? Le septième jour, c'est la totalité elle-même, le solide ou la personne physique, qui est le support de ces six faces, leur achèvement. C'en est aussi la dimension suprasensible, puisque en fait c'est l'âme qui perçoit la forme, la totalité. Étant la « septième » face du solide aux six côtés, aux trois dimensions, le « septième jour » en est en quelque sorte la « quatrième » dimension. Envisagé quant à la totalité du cosmos, c'est la Forme humaine achevant et prolongeant au-delà de lui-même le processus cosmique. Envisagé quant au hiérocosmos, au monde spirituel, c'est la Forme du Résurrecteur, le dernier Imâm, qui en donnant le signal de la Résurrection des Résurrections *(qiyâmat al-qiyâmât)* inaugurera le passage de notre monde du présent cycle d'occultation *(dawr al-satr)* au cycle d'épiphanie *(dawr al-kashf)* qui doit lui succéder.

D'ores et déjà voici que nous avons progressé à un niveau supérieur de l'herméneutique ismaélienne, à « l'ésotérique de l'ésotérique ». Ici, les six jours de la Création du hiérocosmos, ce sont les six grands prophètes chargés d'une Révélation, les six périodes du cycle total de la prophétie. Le « jour » d'un prophète, c'est la période propre de ce prophète dans ce cycle, depuis l'instant de sa suscitation jusqu'à l'avènement de l'Imâm qui vient clore cette période. Il y eut les « jours » d'Adam, de Noé, d'Abraham, de Moïse, de Christ, de Mohammad. « Si les hommes comprenaient cette herméneutique spirituelle, écrit Nâsir-e Khosraw, ils verraient se dresser les religions prophétiques chacune à la place où elle fut suscitée : les Mazdéens au troisième jour, les Juifs au quatrième jour [86], les Chrétiens au cinquième jour, l'Islam au sixième jour [87]. » Si le verset qorânique parle de la création des Cieux (au pluriel) et de *la Terre* (au sin-

85. *Kitâb al-Fawâ'id,* la *Fâ'ida* VII, p. 137.

86. A propos du quatrième jour, signalons l'étude de A. Jaubert, *Le Mercredi de Nouvel An chez les Yezidis* (Biblica, vol. 49, fasc. 2/1968, pp. 244-248). « Les Yezidis sont sans doute tributaires d'une tradition juive, lorsqu'ils placent au quatrième jour (mercredi) la création de l'archange Michel, qui était le protecteur d'Israël » *(ibid.,* p. 248, n. 4).

87. Cf. Nâsir-e Khosraw, *Les Deux Sagesses (supra* p. 296, n. 83), pp.124-125 de notre *Étude préliminaire ; Khwân al-Ikhwân,* pp. 154-155 ; Abu Ya'qûb Sejestânî, *Yanâbî' (supra* p. 296, n. 84), le chapitre XXXIV.

gulier), c'est pour signifier que les formes exotériques des religions sont multiples et semblent s'opposer, tandis que leur sens ésotérique fleur *ta'wîl)* est unique. Et le Trône sur lequel s'établit au septième jour le Miséricordieux, c'est la personne du Résurrecteur *(Qâ'im),* le dernier Imâm, par qui et en qui sera dévoilé le sens ésotérique de toutes les Révélations. La personne du dernier Imâm, c'est elle le « septième jour ». Elle totalise et récapitule les « six jours » de la prophétie, de même que la forme totale du solide physique en récapitule les six faces. A des niveaux de signification différents, l'une et l'autre totalisent et récapitulent les « six jours de la Création ». Toute l'histoire secrète de l'humanité, les six millénaires qui chiffrent symboliquement le cycle de la prophétie, tendent à la suscitation de cette Forme humaine parfaite qui est l'Imâm résurrecteur *(al-walad al-tâmm,* l'Enfant parfait). Son millénaire, le septième du cycle, c'est le septième jour de la Création du hiérocosmos, car personne, pas même l'un des six grands prophètes, n'a encore reçu la plénitude totale. Le septième jour n'est pas encore levé, « le jour où nulle âme ne commandera à une autre âme, où l'ordre n'appartiendra qu'à Dieu (82 : 19) [88] ».

Il y a évidemment une différence entre la conception eschatologique du shî'isme duodécimain, celle du shaykhisme, d'une part, et celle du shî'isme ismaélien d'autre part. Cette différence, je crois qu'on peut la typifier au plus bref en disant que l'imâmologie des shî'ites duodécimains symbolise avec le ciel des Fixes, le ciel des douze constellations du zodiaque, tandis que celle de l'ismaélisme symbolise avec les sept cieux planétaires et leurs astres mobiles. Pour les premiers, les shî'ites duodécimains, le dernier Imâm est *déjà là ;* il est déjà apparu, mais sa splendeur divine est maintenant occultée en un monde suprasensible, jusqu'à l'heure de sa parousie. Pour les seconds, les Ismaéliens, le dernier Imâm est le secret de l'avenir, la Forme de surhumaine perfection que l'humanité enfantera au Dernier Jour, lequel ne peut se lever avant que soit accomplie la totalité du cycle des révolutions planétaires. Mais, de part et d'autre, le « temps de l'Imâm » se *spatialise* en une Terre supraterrestre : chez les shaykhis, la Terre mystique de Hûrqalyâ, — chez les ismaéliens, la Terre dont parle le verset qorânique de la Création *des* Cieux et de *la* Terre, et qui ne peut désigner cette Terre présente, puisqu'il est dit qu'elle est « illuminée par la lumière de son seigneur ». Or, cette Terre présente est dans la Ténèbre, bien que brille sur elle l'éclat du jour physique. Non, le verset concerne bien l'*hexaemeron* mystique, « cette autre Terre encore

88. Nâsir-e Khosraw, *Les Deux Sagesses,* § 117, p. 121 du texte persan.

occultée maintenant dans la nuit... dont il est dit que la communauté ésotérique est d'ores et déjà fondée sur elle par la fermeté de la foi, non point matériellement... et qui est la *Terre de lumière* », parce que seront alors dissipées les ténèbres des religions de la lettre et de la Loi [89].

Telle est, à très grands traits, la configuration isomorphique du temporel et du spatial que nous présentent la gnose shî'ite duodécimaine, dans les textes de l'école shaykhie, et la gnose ismaélienne. Je crois que nous pourrions, sans aucune peine, vérifier ici les lois de la « perspective herméneutique » telles que nous les avons esquissées au cours du Livre Ier du présent ouvrage. Mais par là même aussi s'annonce un effort qui, en s'exerçant en propre sur les *formes* de la Révélation biblique ou qorânique, ne diffère ni en portée ni en intention, sinon en méthode, de l'effort tenté de nos jours par l'analyse et la synthèse des formes harmoniques perçues dans tous les règnes de la Nature et à tous les plans de l'univers. Il est aussi vrai de dire que les vivants croissent et vivent dans le temps, mais meurent et disparaissent dans l'espace, que de dire qu'ils croissent dans l'espace et s'évanouissent également dans le temps. Que l'antithèse du temps et de l'espace, leur séparation l'un de l'autre et leur anéantissement l'un par l'autre, soient ressentis comme quelque chose de démoniaque, c'est là même la tragédie de tout être vivant : devoir accomplir sa tâche dans la dimension du temps, puis devoir abandonner tout ce que pendant ce temps il avait acquis ou conquis dans l'espace, et réciproquement [90]. Aussi bien la *symmorphose* de la forme dans le temps et de la forme dans l'espace, abolissant la loi de leur destruction l'une par l'autre, est-elle configurée en théosophie shî'ite comme « forme de Résurrection », « forme parfaite de l'Imâm », « Terre de Lumière » et « septième jour de la Création ».

Sous cet aspect, l'eschatologie shî'ite nous présente le dénouement qu'elle conçoit en propre à la tragédie qui est celle de tout être vivant jeté dans le temps, mais qui éprouve en lui-même une présence impérative protestant contre sa propre destruction par le temps. Que l'espace de l'Imâm, la « Terre de Lumière de Hûrqalyâ » où le temps devient espace, apparaisse comme le salut contre le temps chronologique, cela achève de situer la personne de l'Imâm à l' « horizon suprême » auquel l'exaltent la pensée et la spiritualité du shî'isme. Il nous semble donc que le

89. *Ibid.,* texte persan, pp. 165-166, et *Étude, préliminaire,* p. 126.
90. Cf. le beau livre de Hans Kayser (sur la forme et l'essence des plantes, les fonctions harmoniques dans le monde végétal etc.), *Harmonia plantarum* Basel 1943, pp. 294-295.

présent ouvrage ne saurait se clore autrement que par une évocation de ce qui concerne la personne du XII[e] Imâm, l'Imâm caché. De siècle en siècle sa présence permane dans la conscience shî'ite, au point de se manifester dans la vie du croyant, chez les grands de ce monde comme chez les humbles, dans les moments de doute, de détresse et d'abandon. En songe ou à l'état de veille : vision fugitive irradiant confiance en l'Invisible, certitude de sa présence toujours imminente.

Livre VII

LE DOUZIÈME IMÂM ET LA CHEVALERIE SPIRITUELLE

CHAPITRE PREMIER

L'hagiographie du Douzième Imâm

I. - *L'achèvement du plérôme des Douze*

Le personnage du Douzième Imâm a été évoqué si fréquemment ici que nous ne pourrions récapituler les pages où il le fut, sans risquer de nous répéter. Pour tenir présent à l'esprit tout ce que présuppose l'achèvement du plérôme des Douze, que l'on veuille bien se reporter aux aperçus précédemment donnés ici sur l'imâmologie [1]. Les prémisses étant ainsi établies, nous aurons ici à fixer les traits que nous présente l'hagiographie du XIIe Imâm, une hagiographie qui n'est pas encore close, puisqu'elle continue tout au long de son « occultation » *(ghaybat).* Nous aurons ensuite, si typiques sont les conceptions écloses autour de sa personne, à montrer certains recoupements avec d'autres thèmes connus en Occident, et que nous grouperons principalement autour des thèmes de la chevalerie spirituelle et du règne du Paraclet. Commençons par rappeler d'une part, certaines déclarations du Prophète relatives aux Douze Imâms et au Douzième d'entre eux, et d'autre part la loi du rythme qui détermine ce nombre douze. De part et d'autre résultent des conséquences qui convergent en la personne du XIIe Imâm, telle que la vision s'en impose à la conscience shî'ite.

La littérature shî'ite concernant le XIIe Imâm est considérable [2]. Il y a tout d'abord les traditions enregistrées dans diffé-

1. Voir liv. I, chap. III, 3, sur le plérôme des Douze; chap. VI, 5. sur le cycle de la *nobowwat* et le cycle de la *walâyat;* t. III, liv. IV, chap. I, 3, sur le Sceau de la *walâyat* mohammadienne etc.

2. Pour simplifier, référons globalement à deux grands ouvrages qui constituent des Sommes sur la question : Shaykh 'Alî Akbar Mahâvandî, *al-Kitâb al-'abqarî al-hossan fi ithbât Mawlânâ Sâhib al-zamân* (en persan, nonobstant le titre en arabe), Téhéran 1327 h. s./1928, 5 tomes en 2 vol.

rents *corpus* de *hadîth,* et ces traditions concernent sa brève épiphanie dans le passé aussi bien que son épiphanie future, sa *parousie* à la fin de notre *Aiôn,* comme Imâm annonciateur de la Résurrection *(Qâ'im al-qiyâmat),* comme celui de la famille de Mohammad « qui se dresse » pour la Résurrection *(Qâ'im âl Mohammad).* Entre ces deux épiphanies, l' « histoire » du XIIe Imâm continue; elle est constituée par le grand *corpus* des récits et témoignages donnés par ceux à qui il s'est montré, en songe ou à l'état de veille, toujours en des circonstances qui transcendent les lois de la perception des sens et les critères des évidences rationnelles communes.

D'une part, tels qu'ils se proposent à la conscience shî'ite dans le corpus de ses *hadîth,* ni le nombre de douze Imâms, ni l'achèvement de leur pîérôme par le douzième, ne sont des contingences temporelles. Le Prophète annonce solennellement dans certains de ces *hadîth* que les Imâms venant après lui seront au nombre de douze sans plus; le dernier sera le Résurrecteur (le *Qâ'im),* le *Mahdî* (le Guidé qui guide vers Dieu, ou bien, en comprenant avec certains *al-Mahdî ilay-hi :* celui vers qui l'on est guidé et qui dès lors vous guide, *al-Mahdî al-Hâdî).* C'est le plus souvent par rapport à sa mission prophétique comme médiatrice de la lettre révélée *(tanzîl),* que le Prophète annonce l'avènement du *Mahdî,* du Résurrecteur, comme maître du *ta'wîl* ou herméneutique spirituelle, c'est-à-dire comme celui qui dévoilera le sens ésotérique plénier de toutes les révélations divines (l'idée est commune à la gnose shî'ite duodécimaine et à la gnose ismaélienne). Dans un *hadîth,* le Prophète parle du premier Imâm en le désignant comme son frère, et parle du douzième comme s'il était son enfant. L'interlocuteur lui demande : « O Envoyé de Dieu ! qui est ton enfant ? — Le *Mahdî,* celui en vue duquel j'ai été missionné comme annonciateur [3]. » Rappelons encore tout particulièrement deux autres *hadîth,* dans l'un desquels le Prophète déclare : « S'il ne restait à ce monde qu'un seul jour de durée, Dieu allongerait ce jour pour y susciter un homme de ma descendance dont le nom sera mon nom et dont le surnom mon surnom ; il remplira la Terre de paix et de justice, comme elle est aujourd'hui remplie de violence et de tyrannie. » Dans le second de ces *hadîth,* après avoir annoncé qu'il y aurait neuf Imâms, sans plus, après Hosayn

in-folio. Shaykh 'Alî Yazdî Hâ'erî, *Ilzâm al-nâsib fî ithbât Hojjat al-ghâ'ib,* Téhéran 1352, in-folio de 264 pages. Cf. *infra* p. 310, n. 7, la référence à l'ouvrage fondamental de Majlisî.

3. Cf. Lotfollâh Sâfî Golpâyagânî, *Montakhab al-athar fi'l-Imâm al-thânî 'ashar* (Anthologie de traditions concernant le XIIe Imâm), Téhéran 1333/1954. P- 62. art. 9.

ibn 'Alî, IIIe Imâm, le Prophète précise : « Le neuvième sera le *Qâ'im ;* il remplira la Terre de paix et de justice comme elle est aujourd'hui remplie de violence et de tyrannie. Il combattra pour reconduire au sens spirituel *(ta'wîl),* comme j'ai moi-même combattu pour la révélation du sens littéral [4]. »

Ces textes, que l'on pourrait multiplier, attestent la certitude avec laquelle la tradition shî'ite perçoit dans l'enseignement même du Prophète ce qui fait l'essence de sa prophétologie et de son imâmologie : équilibre des complémentaires, de l'exotérique et de l'ésotérique, de la *nobowwat* et de la *walâyat,* de la mission des prophètes révélant l'exotérique et du charisme des Imâms initiant à l'ésotérique. L'Imâmat mohammadien dans son ensemble est le Sceau de la *walâyat* universelle; le XIIe Imâm en particulier est le Sceau de la *walâyat* mohammadienne, récapitulatrice de toute *walâyat.* C'est donc de l'enseignement même du Prophète que la tradition shî'ite recueille sa pensée profonde concernant le *Mahdî* comme Sceau de la *walâyat* mohammadienne, et cette pensée diffère essentiellement de la conception du *Mahdî* répandue en Islam sunnite, où évidemment elle ne saurait être rattachée organiquement ni à l'idée de l'Imâm au sens shî'ite du mot, ni par conséquent à l'idée de l'ésotérique *(bâtin)* et de son herméneutique *(ta'wîl),* ni par conséquent signifier un avenir demeurant ouvert à l'attente des hommes postérieurement à la venue du Sceau des prophètes. Ici en revanche, c'est le dernier Prophète qui se fait lui-même le précurseur du dernier Imâm comme herméneute de la révélation apportée par lui-même, et partant, comme Imâm de la résurrection. C'est dans cette manière d'envisager l'avenir, nous l'avons déjà fait ressortir, que la différence éclate, fondamentale. Certes, le shî'isme est d'accord; la Révélation est close, le cycle des communications divines est clos et scellé; Mohammad fut le Sceau des prophètes. Mais dans cette clôture de la mission prophétique, la tradition shî'ite perçoit le signal de l'inauguration d'un nouveau cycle : le cycle de la *walâyat,* cycle de l'initiation spirituelle. Le shî'isme a perçu comme ayant une résonance pathétique l'affirmation que les humains dans leur détresse n'ont plus de prophète à attendre. Or, malgré cela, c'est le dernier Prophète lui-même qui a annoncé celui que l'on devait attendre : l'Imâm, Sceau de la *walâyat* mohammadienne, est l'Imâm attendu *(montazar).* D'où cette quiétude inquiète, cette mobilité secrète, simultanéité de pessimisme radical et d'indomptable espoir, que nous avons déjà relevée dans la

4. *Ibid.,* p. 86. *Safînat Bihâr al-Anwâr,* II, pp. 101-102 (s. v. *tahara); Tafsir al-Imâm al-Hasan al-'Askari,* Téhéran 1316, p. 186.

conscience shî'ite en la caractérisant comme *desperatio fiducialis.*

D'autre part, outre ces textes marquant le lien nécessaire entre le Sceau des prophètes et le XIIe Imâm, Sceau de la *walâyat* mohammadienne, l'identité de leur nom, la symétrie de leur vocation, il y a le nombre considérable de *hadîth* qui, en insistant sur la loi du rythme fixant à douze le nombre des Imâms, nous interdisent d'imputer l'interruption de la manifestation visible de leur plérôme sur terre à quelque contingence historique, du genre de celles qui ont mis fin aux dynasties de ce monde. Leur nombre est rapporté aux vertus de la dodécade, exemplifiée dans les douze signes du zodiaque, les douze mois de l'année, les douze heures du jour et de la nuit, les douze chefs des tribus d'Israël etc. Aussi bien chacun des six (ou des sept) grands prophètes a-t-il été, dans le schéma de la hiérohistoire shî'ite, suivi de douze Imâms. On se reportera en outre au *hadîth* des « Douze Voiles de lumière », lesquels, en se présentant comme douze millénaires, exemplifient dans le shî'isme les antiques théologies de l'*Aiôn.* Ce *hadîth* fut admirablement commenté par Qâzî Sa'îd Qommî, et nous avons même parlé à ce sujet d'imâmologie structurelle (en ce sens que la structure dodécadique de l'Imamat correspond à celle du temple cubique de la *Ka'ba,* transfiguré en temple spirituel) [5].

Mais alors, si l'enseignement même du Prophète concernant le XIIe Imâm implique que n'est pas close l'histoire religieuse et spirituelle de l'humanité, la hiérohistoire dont les données de l'histoire empirique ne sont que la chrysalide, comment cela s'accorde-t-il avec l'affirmation que l'Imâmat est limité à douze Imâms, et que le douzième est déjà né ? Cela n'implique-t-il pas la clôture de l'Imâmat ? Non pas, certes; mais cela implique la pensée profonde qui cerne la représentation du XIIe Imâm, à savoir la nécessité de son occultation à ce monde-ci, sa *ghaybat.* Parce que l'Imâmat des douze Imâms couvre à lui seul la totalité du temps intermédiaire entre la clôture de la prophétie et le Dernier Jour, il faut, puisque onze Imâms ont paru antérieurement, que le douzième existe et dure d'une existence et d'une durée qui ne sont pas soumises aux lois communes de la biologie et du temps chronologique, et que par conséquent sa *présence* ait, pour tout ce qui reste en ce monde soumis à ces lois, la forme paradoxale d'une *absence.* Aucune de ses manifestations mystérieuses à ses fidèles ne suspend sa *ghaybat,* mais chacune suspend pour son fidèle la loi commune aux hommes qui ne perçoivent pas la « présence occulte » de l'Imâm.

5. Cf. notre étude sur *La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle,* d'après l'œuvre de Qâzî Sa'îd Qommî (1103/1691), in Eranos-Jahrbuch XXXIV/1965, pp. 79-166, et *supra* liv. V, chap. III, 2.

C'est pourquoi le temps de l'Imâm caché est un temps intermédiaire « entre les temps »; son « histoire » dans la conscience des biens est la maturation de cet « entre-temps » jusqu'à l'éclosion d'un *temps autre* qui mette fin au temps qui est celui de l'absence. Et c'est pourquoi encore le fidèle admis à le voir se trouve lui-même « entre les temps ». Sa vision n'est pas *dans* le temps de ce monde, un événement avec lequel on puisse faire l'histoire de ce monde. La « présence occulte » de l'Imâm est un *pas encore* dont le dénouement reste toujours imminent, — c'est « l'Heure imminente » dont parle la sourate LIV. L'avènement de l'Imâm attendu est désigné par le simple mot de « Joie » *(farah) ;* aucun shî'ite ne prononce ni n'écrit le nom du XIIe Imâm, sans le faire suivre de la salutation rituelle : « Que Dieu en hâte pour nous la Joie ».

Ainsi l'histoire intégrale du XIIe Imâm englobe-t-elle les événements de sa manifestation aussi bien dans le passé que dans l'avenir, avenir et passé se rapportant ici au temps objectif de la chronologie, tandis que le présent de sa présence occulte est le temps existentiel, un temps « entre les temps » de la chronologie. Chaque événement de son histoire brise l'Histoire, parce qu'elle ne rentre pas dans ce qui est l'Histoire au sens ordinaire du mot et qui reste soumis à ce que l'on appelle la causalité historique (on pourrait multiplier les exemples de ce dont il s'agit : par exemple, une chose est de parler d'Israël franchissant la Mer Rouge, autre chose est de parler là même d'Israël se séparant de l'esclavage de la matière pour entrer dans le monde spirituel de la surnature). Disons qu'il s'agit avant tout ici de suivre la direction que nous ont montrée nos théosophes, nommément Qâzî Sa'îd Qommî, en nous montrant ce que sont le temps et le lieu du *malakût.* L' « histoire » du XIIe Imâm est une hagiographie dont nous essayerons d'indiquer ici les principaux événements. Mais prévenons d'emblée qu'une fois franchi le seuil de l'hagiographie du XIIe Imâm, il apparaîtra au lecteur que ce que l'on appelle communément critique historique, a perdu la quasi-totalité de ses droits. En revanche, si nous acceptons de déposer devant ce seuil les revendications de cette critique en faveur d'une perception des choses véritablement phénoménologique, nous nous rendrons disponibles pour percevoir et comprendre, avec l'organe approprié, la signification des événements qui adviennent « entre les temps » et l'ordre de réalité supérieure que ces événements annoncent, parce qu'ils appartiennent à cet ordre supérieur.

Toute hagiographie a des témoins à produire, souvent en grand nombre, comme dans le cas du XIIe Imâm. Elle ne peut pour autant produire des certificats, attestations et documents

du genre de ceux qu'exige notre obsession de l'historicité matérielle exotérique, laquelle a fini par ne plus se représenter qu'un seul plan de réalité admissible pour qu'il y ait « événement ». Tour exiger de l'hagiographie qu'elle produise ses documents critiques, il faut commencer par dégrader l'ordre de réalité qui est propre aux événements que rapporte l'hagiographie. Il y a longtemps, sans doute, que le travail de dégradation se poursuit. Moins l'on est apte à percevoir qu'il y a des « événements dans le Ciel », plus l'on exigera des preuves d'historicité matérielle. Plus on perd le sens des événements dont la réalité est essentiellement *mysterium liturgicum,* plus on effacera de fêtes du calendrier. Ce que l'on appelle aujourd'hui « matérialisme historique » a de lointains précurseurs, jusque dans la théologie. Il est donc possible que tout ce que nous rapporterons ici concernant l'hagiographie du XII[e] Imâm, apparaisse à l'historien comme reposant sur des documents sans valeur objective. Et pourtant les événements sont arrivés! Mais les documents qui gardent la seule trace que puissent laisser des événements accomplis dans le *malakût,* ne sont que des dépouilles, des chrysalides, si l'on n'en a pas la clef. En revanche pour tout philosophe professant un minimum de « réalisme spirituel », ces documents apparaîtront comme inappréciables.

Autrement dit, l'organe de perception doit être ici « cet œil de l'âme qui jamais ne sommeille », comme dit Philon d'Alexandrie. Les événements qui se situent dans le temps du XII[e] Imâm, qu'ils soient relatés dans des documents qui appartiennent au passé, au présent ou à l'avenir, ces événements, eux, ne peuvent pas être saisis par un autre organe que les « sens spirituels » dont parlent tous nos théosophes. Aussi bien l'Imâm, absent pour la perception sensible, serait encore invisible comme tel, même s'il était là en personne, pour tous ceux qui sont incapables de voir autrement que de la manière dont ils perçoivent un objet quelconque dans le monde extérieur. Or l'épiphanie de l'Imâm, sa parousie, ne peut se produire tant que la conscience des hommes n'y est pas éveillée. Elle ne peut advenir « entre temps » que pour le petit nombre de ceux qu'il choisit lui-même, ceux qui peuvent en avoir la conscience spirituelle *(ma'rifat)*, non pas la simple connaissance extérieure dont même l'animal est capable. C'est ce que nous ont enseigné les textes qui, en nous rappelant ce que signifie « voir l'Imâm en Hûrqalyâ », sous-entendaient que le monde suprasensible de Hûrqalyâ et le monde matériel sensible coexistent, s'interpénètrent, se contiennent l'un l'autre; Hûrqalyâ est à la fois au-dessus de nous, autour de nous et à l'intérieur de nous. Quand, par notre inscience, il n'est pas à l'intérieur de nous, il ne peut être ni connu ni reconnu de nous

« nulle part », car rien ne peut être connu extérieurement que grâce à une modalité correspondante qui soit en nous. Extérieurement, pour comprendre la présence occulte de l'Imâm caché, demeurant invisible en ce monde, on peut encore se référer à la manière dont le bouddhisme mahayaniste se représente la personne du bodhisattva qui renonce à quitter ce monde, et diffère d'entrer dans le nirvana avant d'avoir sauvé tous ceux dont il a la charge. Intérieurement, on pensera à la manière dont Mollâ Sadrâ, par exemple, professe que toute âme, toute entité spirituelle, porte en elle-même son ciel ou son enfer. Simples indications en vue d'un *modus intelligendi* qui comporte sa rigueur propre; sinon, autant passer un aveu d'impuissance à comprendre tout ce qui est hiérognose, perception des mondes invisibles et des événements visionnaires dont se compose la hiérohistoire. Au chercheur qui « sauve les phénomènes » en procédant comme un pèlerin au cœur sincère, les événements révéleront, mieux que tout exposé théorique, le secret de l'âme shî'ite, un secret dont la force défie victorieusement, depuis dix siècles, les puissances du doute et du refus.

2. - *De Byzance à Samarra*

Le récit traditionnel qui nous rapporte les prémisses de l'hagiographie du XII[e] Imâm, débute par l'histoire d'une jeune princesse chrétienne de Byzance, chez qui éclôt l'amour d'une Isolde, mais d'une Isolde appelée par son amour à donner miraculeusement naissance à un Enfant divin. Ce thème de l'Enfant divin est bien connu en histoire des religions; en revanche les textes shî'ites sur ce point ont été très peu étudiés. Nous indiquerons ici l'essentiel.

Le X[e] Imâm, 'Alî Naqî, qui devint Imâm à l'âge de sept ans et mourut en 254/868, âgé à peine d'une quarantaine d'années, eut particulièrement à souffrir des soupçons et tracasseries du khalife abbasside. Celui-ci avait fait de Samarra, à quelque cent kilomètres au nord de Baghdad, une cité militaire [6]. Il y retint l'Imâm plus ou moins prisonnier pendant vingt ans. C'est là que naquit, en 231/845, le fils de celui-ci, l'Imâm Hasan, surnommé pour cette raison Hasan 'Askarî (adjectif dérivé du mot *'askar,* armée). C'est là également que naquit, le 15 du mois de

6. On rappelle ici l'étymologie du mot *Samarra,* contraction de *Sarra man ra'a,* Heureux celui qui (la) voit ! Quant au mot *'askar,* il désigne une armée, une troupe. D'où, le surnom des X[e] et XI[e] Imâms « *al-'Askarî* » fait allusion au séjour forcé des deux Imâms dans cette cité militaire.

Sha'bân de l'an 255 (3 août 868), le fils de ce dernier, le douzième et dernier Imâm.

Instruit par un don divin de prescience, l'Imâm 'Alî Naqî conduisit toutes choses pour que son fils pût épouser celle qui était destinée à devenir la mère du XIIe Imâm. Ici commence la hiérohistoire. Elle met en œuvre un synchronisme surnaturel entre la prescience de l'Imâm et l'expérience qu'il faut bien appeler initiatique, par laquelle passa, en une suite de songes visionnaires, la jeune fille chrétienne, future mère de l'Imâm à venir. Ce que nous avons exposé précédemment, concernant le Cycle de la prophétie et les récurrences du plérôme des Douze, nous met à même de comprendre les possibilités qui sont à la mesure d'un œcuménisme se situant au niveau ésotérique. Simultanément, la thématisation des événements exprime la manière dont le shî'isme conçoit son rapport avec le christianisme, et elle ne laisse pas d'être émouvante.

Les récits concernant la naissance du XIIe Imâm et sa brève apparition sur terre ont été coordonnés et mis en ordre dès la première génération des grands théologiens shî'ites. Ces récits remontent à des témoins contemporains ayant participé aux événements. Nous suivons principalement ici la rédaction due au grand théologien Ibn Bâbûyeh de Qomm, surnommé Shaykh Sadûq[7]. Cette rédaction elle-même ne fait que rapporter mot pour mot le propre récit d'un familier et compagnon intime des deux Imâms 'Alî Naqî et Hasan 'Askarî, en leur résidence forcée de Samarra; ce témoin s'appelait Bashar ibn Solaymân Nahâs.

Voici donc que certain jour, l'Imâm 'Alî Naqî l'envoya chercher par son serviteur Kâfûr. Lorsqu'il eut pris place devant l'Imâm, celui-ci s'adressa à lui en termes solennels : « O Bashar! tu es notre ami. Toi et les tiens avez toujours professé le même dévouement aux membres de la famille du Prophète. Je veux te faire l'honneur d'un privilège tel qu'il te conférera un rang d'amitié sans précédent parmi nos shî'ites.

7. Cf. le volume XIII de l'encyclopédie de Majlisî (tout entier consacré au XIIe Imâm); une traduction persane en a été donnée par Moh. Hasan Walî Arûmîyeh, Téhéran 1373/1953, voir les pages 5-13; de Majlisî également, son ouvrage persan *Haqq al-Yaqîn,* éd. Téhéran 1332 h. s., pp. 336-382; 'Emâd-Zâdeh Ispahânî, *Zendegânî-e Hazrat-e... Mahdî al-Qâ'im,* Téhéran 1335/1956, p. 16 ss., 57 ss. Tous ces textes sont fondés en dernier ressort sur le *Kitâb al-ghayba* de Shaykh Sadûq Ibn Bâbûyeh. La traduction persane donnée par Majlisî lui-même est plus littéraire que celle de son propre traducteur. Rappelons que l'anniversaire de la naissance du XIIe Imâm est une des plus grandes fêtes de l'année shî'ite, marquée en Iran par un jour férié. Cf. notre article *Sur le Douzième Imâm,* dans « La Table Ronde », février 1957, pp. 7-20.

Je vais te confier un secret et t'envoyer en mission pour ramener ici certaine jeune fille. »

Là-dessus, l'Imâm rédige de sa propre main une lettre en grec, y appose son sceau, la place dans une bourse de cuir rouge avec la somme de deux cent vingt dinars, et donne à Bashar les instructions suivantes. Il va se rendre à Baghdad. Il sera à telle heure sur la rive du fleuve, au port où accostent les navires transportant les captives. Il n'y aura là, sur le quai, comme acquéreurs éventuels, que des agents du khalife abbasside. Bashar devra passer toute la journée à observer de loin les événements sur un navire appartenant à un certain 'Amr ibn Yazîd. A un moment donné, il remarquera que celui-ci montre aux acquéreurs une jeune fille ayant telle et telle caractéristique. Elle portera un double vêtement de soie pour éviter le regard et le contact de la main des hommes. « Tu l'entendras s'exclamer à voix haute, en langue grecque, de dessous son voile fragile. Sache que ce qu'elle dira, c'est ceci : Maudit soit l'homme qui dévoilera mes sourcils ! » Alors l'un des hommes, ému par la chasteté de cette jeune fille, dira son grand désir de l'acquérir. Mais elle lui dira : « Même si tu possédais toute la gloire et la richesse de Salomon, fils de David, je n'éprouverais jamais d'amour pour toi. Prends donc garde de gaspiller ta fortune. » Le patron du navire, ne voulant pas lui faire violence, avouera son extrême embarras; il faut tout de même en finir. « Pourquoi cette hâte ? lui dira-t-elle. Il faut que je choisisse moi-même celui qui m'acquerra, afin que mon cœur trouve la paix dans la confiance et la fidélité que j'aurai envers lui. »

« A ce moment-là, ô Bashar, avance-toi près de 'Amr ibn Yazîd et dis-lui : Je suis porteur d'une lettre en langue et écriture grecques *(rûmîya),* rédigée par un homme noble; elle montre sa générosité, sa loyauté et sa libéralité. Donne cette lettre à cette jeune fille; qu'elle la médite et qu'elle comprenne le caractère de celui qui l'a écrite. Si elle ressent de l'inclination pour lui et en est satisfaite, je suis son représentant qualifié pour traiter en son nom ».

Tout se passa comme l'avait annoncé l'Imâm en s'exprimant au futur, et Bashar se conforma à toutes les instructions reçues. Quand la jeune fille eut lu la lettre écrite par l'Imâm, elle poussa involontairement une grande exclamation et déclara au propriétaire du navire que s'il refusait de la céder à l'auteur de cette lettre, elle était prête à se donner la mort. Mais le dénouement est conforme à son désir, et Bashar n'a plus qu'à conduire la jeune fille à sa résidence à Baghdad, avant de repartir avec elle pour Samarra. Il remarque qu'elle est toute souriante et heureuse, et que fréquemment elle retire la lettre de son sein pour la porter

à ses lèvres, à ses yeux, à ses sourcils. Il ne peut s'empêcher de lui dire : « Je m'étonne de ton comportement; tu portes à tes lèvres une lettre dont tu ne connais pas l'auteur! «-Mais elle de lui dire : « O homme faible et de peu de foi! Puisse la connaissance du rang spirituel des Enfants du Prophète dissiper les doutes de ton cœur. »

Maintenant, nous allons entendre le récit merveilleux. Nous remarquerons, dès le début, que la généalogie de la jeune fille correspond bien à ce qu'exige initialement la récurrence continue du plérôme des Douze. La jeune fille poursuit en effet : « Sache qu'en vérité je suis une princesse. Je suis la fille de Yeshû'a, fils de l'empereur de Byzance. Ma mère est une descendante des apôtres du Christ; sa lignée remonte à Sham'ûn (Simon-Pierre), le *wasî* (héritier spirituel, Imâm) du seigneur Christ. Je vais te raconter mon extraordinaire histoire. Mon grand-père, l'empereur, voulait me faire épouser son neveu. J'avais treize ans. Il réunit dans son palais une imposante assemblée. Des clercs et des moines, trois cents personnes; des membres de la haute noblesse, sept cents personnes; des officiers et des chefs de l'armée ainsi que de la noblesse rurale, quatre mille personnes (donc cinq mille personnes en tout). Dans l'enceinte du palais, il fit ériger, au sommet de quarante degrés, un trône incrusté de joyaux et de toutes espèces de pierres précieuses. Il fit asseoir son neveu sur ce trône, et tout autour on disposa un grand rassemblement d'icônes *(bot-hâ,* idoles). Les prêtres chrétiens se tenaient devant ce trône avec un suprême respect. On ouvrit les Évangiles; mais soudain, voici que les idoles s'effondrèrent et que les colonnes du trône volèrent en éclats. Mon cousin fut précipité à terre avec le trône et s'évanouit. Alors les grands et les notables furent saisis de crainte; leur visage était altéré par l'effroi. Le principal d'entre eux déclara : O Roi! épargne-nous de faire face à ces présages funestes, car un pareil événement porte en soi l'indice du déclin et de la disparition de la religion chrétienne. Mon grand-père, profondément troublé par l'événement, donna ses ordres : Remettez debout les colonnes du trône. Rassemblez les icônes à son sommet. Ramenez près de moi mon infortuné neveu, pour que je célèbre son mariage avec cette jeune fille et que ces sinistres présages se détournent loin de nous. Mais au moment où pour la seconde fois prenait place en l'assemblée celui qui en était l'ornement, la même catastrophe se reproduisit. Cette fois, les gens épouvantés se dispersèrent de tous côtés. Mon grand-père l'empereur, soucieux et triste, renonça et se retira dans ses appartements privés. »

A la suite de ces impressionnants présages, commence une série de songes visionnaires par lesquels va s'accomplir l'initiation spirituelle de la jeune princesse byzantine. La première scène à laquelle son récit nous fait assister n'est compréhensible que si nous avons présente à la pensée la loi d'homologie qui détermine la permanence du pîérôrae des Douze, de période en période de la prophétie. Partout où ce plérôme apparaît, il porte avec lui le même secret de. la même religion initiatique. Ce qu'il y a de significatif dans l'événement que cette représentation fait vivre à la conscience shî'ite, c'est que le passage du plérôme des Douze de la période chrétienne au plérôme des Douze de la période mohammadienne, s'achève et est scellé par la médiation de la mère du XIIe Imâm mohammadien. Par cette médiation s'accomplit, en la personne de la jeune fille byzantine, l'initiation du christianisme à l'Islam, ou plutôt à la gnose islamique, et cette médiation est le fruit d'un amour mystique et passionné, éclos en songe. La loi d'homologie, si fondamentale pour la pensée shî'ite, va être encore illustrée par la présence simultanée de Fâtima, la mère des saints Imâms, et de Maryam, la mère de Christ. Ici, dans le songe visionnaire, Fâtima assume le rôle que la gnose shî'ite extrême lui assigne, lorsqu'elle la désigne comme Fâtima-Fâtir, Fâtima-*créateur* (au masculin). Elle est en personne l'Initiation.

« La nuit qui suivit ces événements, déclare la jeune fille à Bashar, voici que dans le monde des visions je vis le seigneur Christ avec le groupe de ses apôtres, à l'intérieur du palais de l'empereur, à la place même où, la veille, avait été érigé le trône; à cette même place ils érigèrent une chaire *(minbar)* toute de lumière. A ce moment-là, voici que Mohammad, son *wasî* et le groupe de ses enfants glorieux (c'est-à-dire les saints Imâms) firent leur entrée dans le palais. Alors Christ s'étant avancé à sa rencontre, embrassa le prophète Mohammad. Celui-ci de dire : O Esprit de Dieu *(Rûh Allah) !* je suis venu pour te demander la princesse, fille de ton *wasî* Sham'ûn (Simon-Pierre), pour mon propre fils. Et du geste il montra l'Imâm Hasan 'Askarî. Christ ayant regardé longuement Sham'ûn, lui dit : Honneur insigne et noblesse sont venus à toi. Noue donc ce lien entre ta propre famille et la famille de Mohammad. Et Sham'ûn de dire : C'est chose faite. Alors, voici que tous ensemble (Mohammad et ses Imâms, Christ et ses apôtres) gravirent jusqu'au sommet les degrés de la chaire de lumière; et là, Mohammad prononça un prône magnifique pour célébrer l'union nuptiale de son fils et de moi-même, notre union dont Mohammad et ses enfants (les saints Imâms) et les apôtres de Christ furent tous ensemble les témoins. »

L'imagination se plaît ici à reconstituer la scène grandiose, se déroulant dans le temple de Sainte-Sophie, à Constantinople.

Le sentiment shî'ite qui s'exprime dans ce songe est le même qui inspirait à un grand théosophe ismaéîien du Xe siècle, Abû Ya'qûb Sejestânî, de reconnaître dans le signe de la croix chrétienne et dans l'énoncé islamique de l'attestation de l'Unique, la même signification et la même structure. Parce qu'ils vont jusqu'aux profondeurs cachées, seuls les ésotéristes semblent à même de professer cet œcuménisme vrai. S'il se remémore les conditions qui ont prévalu au cours des siècles de l'histoire extérieure, le chercheur en sciences religieuses verra peut-être dans ce songe un signe aussi bouleversant que put l'être pour Frère Marcus, dans le poème de Gœthe cité ici plus loin, la vision de l'emblème inconnu : les roses entrelacées à la Croix. La jeune princesse byzantine continue ainsi son récit : « Lorsque je m'éveillai de ce songe, je pris peur; je me gardai d'en faire le récit, de crainte que mon père et mon frère ne me tuent. Je gardai donc mon secret sans en parler à personne, tant et si bien que l'amour de l'Imâm Hasan 'Askarî ne cessa de croître en mon cœur, jusqu'à m'empêcher de prendre la moindre nourriture ni breuvage. Je maigris, tombai malade, et endurai grande souffrance. Il ne resta aucun médecin dans les villes de l'empire que mon père n'eût consulté sur les moyens de me guérir. Un jour que mon père était désespéré, il me dit : Ô lumière de mes yeux! Y a-t-il dans ton cœur un désir que je puisse satisfaire ? Je lui dis : Les portes de la joie sont closes devant moi. Pourtant, si tu libères les prisonniers musulmans, il y a espoir que Christ et sa mère me viennent en aide. Lorsque mon père eut exaucé mon désir, je manifestai quelque renouveau de santé et recommençai à m'alimenter.

« Quatorze nuits plus tard, j'eus un autre songe. Voici que la souveraine de l'humanité féminine[8], Fâtima l'Éclatante, me rendit visite. Maryam, avec mille jeunes filles d'entre les houris du Paradis, l'accompagnait. Alors Maryam me dit : Voici celle qui est la reine des femmes et la mère de ton époux, l'Imâm Hasan 'Askarî. Je saisis le bord de sa robe et me mis à sangloter. Je me plaignis que l'Imâm Hasan agisse si cruellement en me refusant sa vue. Mais Sa Seigneurie (Fâtima) me dit : Comment mon enfant pourrait-il venir te voir, tant que tu fais de Dieu plusieurs dieux, en persistant dans la religion chrétienne ? Voici ma sœur Maryam. Elle s'est rendue libre pour Dieu, en s'affranchissant de la religion que tu professes encore. Si tu désires être un objet de complaisance à l'égard de Dieu, de

8. Sur cette désignation de Fâtima comme « souveraine de l'humanité féminine » ou « au féminin », voir particulièrement les textes analysés dans notre ouvrage *Terre céleste...* pp. 115-120 (Fâtima et la Terre céleste).

Maryam et de Christ, et si tu désires voir l'Imâm Hasan 'Askarî, alors prononce : j'atteste qu'il n'y a point de dieu hormis Dieu, et que Mohammad est l'Envoyé de Dieu. Lorsque j'eus prononcé ces deux paroles excellentes, voici que Fâtima, la reine des femmes, m'attira contre elle et m'embrassa étroitement. Elle me dit : Maintenant attends la visite de mon enfant, je vais l'envoyer près de toi.

« Lorsque je m'éveillai, ma langue articulait encore les deux paroles excellentes, et j'étais dans l'attente de rencontrer mon Imâm [9]. Lorsque la nuit fut venue et que de nouveau je fus partie pour le monde des visions, voici que le soleil de la beauté de Sa Seigneurie se leva. Je lui dis : O mon aimé! après que ton amour a fait de mon cœur son captif, pourquoi m'avoir refusé jusqu'ici la vue de ta beauté ? Et lui de me dire : Si je fus si long à venir te rejoindre, c'est parce que tu faisais de Dieu plusieurs dieux. Maintenant que tu es devenue une *moslima,* chaque nuit je serai près de toi, jusqu'au moment où Dieu nous fera nous rencontrer, toi et moi, à découvert et sans voile, et à notre séparation fera succéder notre réunion. Alors, depuis cette nuit-là jusqu'à maintenant, pas une seule nuit ne passa sans que mon aimé n'apportât en remède à la souffrance de la séparation, le breuvage de l'union. »

Tel est le secret dont Bashar, homme de confiance des saints Imâms, devient ici le confident. Il est familier avec les circonstances surnaturelles de la vie; ce n'est pas celles-ci qu'il met en doute. C'est une question toute matérielle qui le préoccupe : « Comment as-tu fait, demande-t-il à la jeune fille, pour tomber parmi les captives ? — Certaine nuit, lui dit-elle, l'Imâm Hasan 'Askarî m'avait informé que mon grand-père, l'empereur, allait lancer une armée en campagne contre les Musulmans. Il me suggéra de me déguiser pour ne pas être reconnue, de me faire accompagner de quelques-unes de mes femmes et de suivre l'armée à quelque distance. Ainsi fis-je. Bientôt la chance voulut qu'une avant-garde de Musulmans nous rencontra et nous fit captives. Et mon affaire a pris la tournure que tu vois. Personne hormis toi ne sait que je suis la fille de l'empereur de Byzance. Un shaykh à qui j'étais échue en partage lors de ma capture, me demanda mon nom. Dépouillant mon vrai nom, je lui répondis : Je m'appelle Narcisse *(Narkès).* »

Devant la merveilleuse histoire de celle qui, appelée surnaturellement à devenir la compagne d'un Imâm, s'est exposée

9. Par une pieuse inadvertance, le texte porte ici la *konya* de l'Imâm, « Abû Mohammad » (père de Mohammad), désignation qu'il ne pouvait en fait recevoir qu'après la naissance de son fils, le XIIe Imâm, Mohammad al-Mahdî.

par amour pur au destin de captive, Bashar ne peut que garder un silence respectueux. Pourtant une dernière question le préoccupe, toute pratique encore; aussi ose-t-il l'exprimer : « Tu es Grecque; comment se fait-il que tu saches si bien la langue arabe ? » Narcisse lui explique : « Mon père était très soucieux de me faire donner une haute culture; il me confia aux soins d'une femme qui était très experte en diverses langues; matin et soir elle me donna des leçons d'arabe, si bien que je finis par être très versée dans cette langue. »

Ici s'achève ce que nous pourrions appeler le prologue au mystère de la naissance du XII[e] Imâm. Nous allons entrer maintenant dans l'action même du mystère. Lorsque la princesse Narcisse *(Narkès Khâtûn)* est présentée, à Samarra, à l'Imâm Alî Naqî, le dialogue suivant s'engage entre eux.

L'Imâm 'Alî Naqî : De quelle manière Dieu t'a-t-il fait connaître la gloire de la religion islamique et la faute de la religion chrétienne, l'éminence du Prophète et des membres de la famille prophétique (les saints Imâms) ?

Narcisse : Comment te décrirai-je à toi, ô enfant de l'Envoyé de Dieu, quelque chose que tu sais beaucoup mieux que moi-même ?

L'Imâm : Je voudrais t'accueillir avec les honneurs de l'hospitalité. Veux-tu me dire ce qui aurait ta préférence; ou bien que je t'offre en présent une somme de vingt mille dinars, ou bien que je t'annonce une bonne nouvelle s'accompagnant d'une gloire éternelle ?

Narcisse : C'est cette bonne nouvelle que je désire. Je n'ai que faire de la fortune.

L'Imâm : Eh bien ! que te soit annoncée la bonne nouvelle : un fils naîtra de toi dont le règne couvrira l'Orient et l'Occident, et qui remplira la terre de paix et de justice comme elle est aujourd'hui remplie de violence et de tyrannie.

Narcisse : De quel époux sera cet enfant ?

L'Imâm : De celui pour qui telle nuit de tel mois de telle année, le prophète Mohammad t'a demandée en mariage. Pour t'unir avec qui, le seigneur Christ et son *wasî* t'ont-ils accordée ?

Narcisse : Pour m'unir avec ton fils, l'Imâm Hasan ' Askarî.

L'Imâm : Le connais-tu donc ?

Narcisse : Depuis la nuit où entre les mains de la souveraine des femmes (Fâtima) j'ai fait profession d'Islam, pas une nuit ne s'est passée sans qu'il se montrât à moi.

Alors l'Imâm appela son serviteur Kâfûr : Va prier ma sœur, Hakîma Khâtûn (la « sage », Sophia, ou *Halîma,* selon une variante, la « clémente »), de venir. Lorsqu'elle fit son entrée, l'Imâm lui dit : Voici la jeune fille dont je t'avais parlé. Hakîma embrassa tendrement Narcisse. Puis l'Imâm lui dit : « O fille de l'Envoyé de Dieu! Emmène Narcisse avec toi dans ta demeure. Instruis-la de nos traditions, enseigne-lui tout ce que doit savoir la femme de l'Imâm Hasan 'Askarî, la mère du Résurrecteur. »

C'est précisément au témoignage de cette vénérable personne, Hakîma Khâtûn, sœur de l'Imâm 'Alî Naqî et tante du jeune époux, l'Imâm Hasan 'Askarî, que maintenant nous devons de connaître les circonstances de la naissance du dernier Imâm et Imâm à venir. Elle-même, d'après la tradition, a raconté ceci : « La nuit (du jeudi) de la mi-Sha'bân (de l'an 255 h/ 3 août 868) je me rendis à la demeure de mon auguste neveu, Imâm du temps, Hasan 'Askarî. Lorsque je voulus prendre congé, Sa Seigneurie me dit : Ô tante! reste avec nous cette nuit, car cette nuit naîtra le très noble enfant par qui Dieu fera que la Terre soit vivante par la connaissance, par la foi et par la rectitude spirituelle, après qu'elle sera morte à force d'égarements et de monstruosités. Je demandai : Mon seigneur, de qui cette naissance ? — Mais de Narcisse ! — Alors je considérai Narcisse, et vraiment je ne voyais en elle aucun signe annonçant qu'elle attendît un enfant. J'étais très étonnée. Sa Seigneurie l'Imâm sourit et me dit : ô tante ! quand viendra le matin, un signe en sera visible. Il en sera comme dans le cas de la mère de Moïse qui, jusqu'à l'heure de la naissance, ne présenta aucun signe d'une telle attente, pour échapper aux mesures édictées par Pharaon, qui faisait périr les femmes dans son cas [9a]. »

Mais il ne s'agit pas seulement d'échapper à Pharaon, ou au khalife abbasside qui le représente fort bien. Ou plutôt échapper à Pharaon, cela veut dire échapper à toutes les conséquences qu'entraînerait toute confusion de l'anthropomorphose divine en la personne de l'Imâm avec une matérialisation du divin dans la chair et dans l'histoire. Tous les détails que la vénérable Hakîma va maintenant nous rapporter, nous montrent comment l'imâmologie shî'ite reproduit les traits essentiels et caractéristiques d'une christologie gnostique. Parce qu'il s'agit d'une théophanie, non pas d'une Incarnation ni d'une union hypostatique opérant la fusion de deux natures incommensurables, la vision que la conscience shî'ite se donne de son Imâm se présente sous des traits qui correspondent à ceux d'une christologie différente de la christologie officielle; c'est celle qui, des gnostiques valentiniens à Maître Valentin Weigel, eût considéré comme blasphématoire de considérer autre chose qu'une *caro Christi spiritualis.* On parlera de docétisme; mais le docé-

9[a]. Majlisî, *Haqq al-Yaqîn,* pp. 358-359; 'Emâd-Zâdeh Ispahânî, *Zendegânî-e Chahârdeh Ma'sûm* (Biographies des Quatorze Immaculés), Téhéran 1334, vol. II, p. 597.

tisme, ni chez un Marcion ni chez un autre, n'abolit la réalité de l'événement ; il n'en fait ni un mythe ni un fantôme. Simplement, il le perçoit à un plan de réalité spirituelle où matérialisation et sécularisation, c'est-à-dire réduction au plan des évidences empiriques, sont radicalement impossibles. C'est parce qu'ils se situent au-dessus du plan de l'évidence commune, que les traits d'une telle vision sont autant de paradoxes. Tels sont précisément les traits par lesquels l'imâmologie shî'ite dévoile son inspiration gnostique. Il y aurait bien des comparaisons instructives à faire. On se limitera ici à rapporter des textes encore peu valorisés par l'histoire générale des religions.

La vénérable Hakîma Khâtûn nous a rapporté tout au long ce qui suit[10] : « L'Imâm Hasan me disait : Nous, les héritiers *(awsiyâ)* de l'Envoyé de Dieu, nos mères ne nous portent pas dans leur ventre mais dans leur côté; nous ne sortons pas de leur ventre, mais de leur fémur, parce que nous sommes les Lumières du Dieu Très-Haut et qu'il a écarté de nous toute souillure et toute impureté.

« J'allai donc auprès de Narcisse et m'entretins avec elle de ces choses. Elle me dit : O Khâtûn! je ne remarque en moi aucun signe. — Cependant je décidai de rester là toute la nuit; je pris le repas du soir et je dormis près de Narcisse. A chaque heure je me préoccupais de son état; cette nuit-là plus que les autres nuits, je répétai toutes les prières de veille. Lorsque j'arrivai à la prière de *witr,* Narcisse s'éveilla. Elle fit ses ablutions, récita la prière de l'aurore, et tandis que je l'observais, le matin trompeur s'était levé. Peu s'en fallut que le doute ne s'éveillât dans mon cœur, concernant le délai dans lequel Sa Seigneurie l'Imâm avait enfermé sa promesse. Soudain l'Imâm Hasan me cria de sa chambre : Ne doute pas, car l'heure est venue. A ce moment je remarquai une certaine agitation chez Narcisse. Je la pris dans mes bras et je récitai sur elle le Nom divin. L'Imâm me cria : Récite sur elle la sourate : *Nous l'avons fait descendre en la Nuit du Destin* (97 : I ss.)[11]. Alors je lui demandai ce qu'elle ressentait. Il semble, me dit-elle, que se manifeste

10. Majlisî, *Haqq al-Yaqîn,* pp. 359 ss.

11. « Nous l'avons fait descendre en la Nuit du Destin *(laylat al-Qadr)*... En cette nuit, *les* Anges et l'Esprit descendent dans le monde... C'est une paix qui dure jusqu'au lever de l'aurore » (97 : 1-5). L'herméneutique spirituelle du shî'isme duodécimain se représente la « Nuit du Destin » comme étant la personne de Fâtima; cf. *Jannât al-Kholûd,* éd. Téhéran 1378, p. 18, ligne 3 du bas. L'herméneutique ismaélienne de ce verset est en parfaite consonance : la Nuit du Destin est typifiée en la personne de Fâtima, fille du Prophète et source de la lignée des saints Imâms; le lever de l'aurore, c'est l'avènement de l'Enfant Parfait, l'Imâm à venir; cf. déjà précédemment ici liv. I, p. 282, n. 265, et notre *Trilogie ismaélienne,* index s. v.

le signe de ce que mon seigneur a annoncé. Lorsque j'eus commencé à réciter la sourate *Nous l'avons fait descendre en-la Nuit du Destin,* j'entendis que l'enfant dans le sein de sa mère la récitait avec moi et prononçait une salutation à mon adresse. Je pris peur. Alors, de sa chambre, l'Imâm me cria encore : Ne t'étonne pas de la puissance divine qui nous a rendus aptes à articuler sa sagesse et a fait de nous ses Garants sur la terre. Lorsque l'Imâm eut achevé de prononcer ces paroles, voici que Narcisse disparut à mes yeux. Il y eut comme un voile s'interposant entre elle et moi. Je courus chez l'Imâm en poussant des lamentations. Il me dit : O tante ! retourne. Tu retrouveras Narcisse à sa place.

« Lorsque je fus retournée, le voile avait disparu, et Narcisse resplendissait d'une lumière qui éblouissait mes yeux. Et je vis Sa Seigneurie, *Sâhib al-Amr* (c'est-à-dire le XIIe Imâm venant de naître surnaturellement) qui, tourné vers la *Qibla,* agenouillé sur le tapis de prière, les deux index dressés vers le Ciel, récitait : J'atteste qu'il n'y a point de Dieu hormis Dieu, que mon aïeul est l'envoyé de Dieu et que mon père, l'Émir des Croyants, est le Guide vers Dieu *(Walî Allah,* "l'Ami de Dieu"). Puis, un par un, il énuméra tous les autres Imâms, jusqu'à ce qu'il arrivât à lui-même. Alors il dit : O mon Dieu ! Sois fidèle à la promesse que tu as faite de m'assister; donne sa perfection à ma qualité d'Imâm, affermis mes pas et remplis par moi la Terre de justice.

« A ce moment l'Imâm Hasan me cria : Tante! prends l'enfant dans tes bras et amène-le vers moi. Lorsque je l'eus pris dans mes bras, je le trouvai déjà circoncis, le cordon ombilical coupé, parfaitement propre et pur. Sur son bras droit était écrit : "La vérité est apparue, le mensonge s'est évanoui; le mensonge était destiné à disparaître" (17 : 83). Lorsque j'eus porté ce bienheureux enfant à son père, son regard s'arrêta sur celui-ci, et il prononça une salutation. Sa Seigneurie l'Imâm le prit dans ses bras, posa ses lèvres bénies sur ses deux yeux, sur sa bouche, sur ses deux oreilles. Il traça un signe dans la paume de sa main gauche, posa sa main très pure sur la tête de l'enfant en lui disant : ô mon enfant! parle, de par la puissance divine. Alors Sa Seigneurie *Sâhib al-Zamân* (c'est-à-dire l'Imâm enfant, "maître de ce temps") proféra : "Au nom de Dieu le Compatissant, le Miséricordieux! Nous donnerons notre faveur au groupe de ceux que les tyrans ont opprimés sur la terre. Nous ferons d'eux les *Imâms* de la religion. Nous ferons d'eux les héritiers. Nous les affermirons sur la Terre, et Nous montrerons à Pharaon, à Haman et à leurs armées ce qu'ils redoutaient" (28 : 4-5). C'était un verset du Livre s'accordant parfaitement avec nos *hadîth* concernant Sa Seigneurie et ses pères.

« Sa Seigneurie formula donc les bénédictions sur le Prophète, l'Émir des Croyants et tous les Imâms jusqu'à son auguste père. A ce moment, voici qu'un vol d'oiseaux apparut sur la tête de l'Enfant. L'Imâm Hasan appela un de ces oiseaux et lui dit : Prends cet enfant, prends bien soin de lui, et apporte-le-nous tous les quarante jours. L'oiseau prit l'Enfant et s'envola dans le ciel [12]. L'Imâm fit la même recommandation aux autres oiseaux, et ils prirent leur vol. Puis il dit : Je te confie à celui-là même à qui sa mère confia Moïse. Alors Narcisse pleura. Mais l'Imâm lui dit : Apaise-toi ! Il ne goûtera pas le lait d'une autre que toi. Bientôt ils te le ramèneront, comme Moïse fut rendu à sa mère. Ainsi que le dit le verset : "Nous avons restitué Moïse à sa mère, pour que les yeux de sa mère soient par lui remplis de lumière" (28 : 12). Qui est cet oiseau, demandai-je, à qui tu as confié l'Enfant? L'Imâm me répondit : C'est l'Esprit-Saint, celui à qui sont confiés les Imâms ; c'est lui qui leur communique l'assistance divine, les préserve de toute erreur et leur donne en parure la haute connaissance.

« Quarante jours plus tard, j'allai chez mon neveu. Lorsque j'eus pénétré chez lui, je vis un enfant qui se promenait de par la maison. Je m'exclamai : Mon Seigneur ! cet enfant a deux ans ! L'Imâm sourit et dit : Les enfants des prophètes et des *awsiyâ,* quand ils sont Imâms, font leur croissance d'une manière différente de celle des autres enfants. Un mois pour eux vaut autant qu'une année pour les autres. Ils parlent quand ils sont encore dans le sein de leur mère; ils récitent le Qorân et s'acquittent de leur service divin envers leur Seigneur. Quand ils sont encore dans leur petite enfance, les Anges les instruisent chaque matin et chaque soir descendent vers eux.

« Tous les quarante jours je venais le voir, pendant tout le temps que vécut l'Imâm Hasan 'Askarî, jusqu'aux derniers jours qui précédèrent la mort de celui-ci. Voici qu'il m'arriva de le rencontrer (l'Enfant, le XIIe Imâm) ayant l'apparence d'un Homme Parfait *(mardi kâmil)* [13]. Je ne le reconnus pas et je dis à mon neveu : Qui est cet homme à côté de qui tu m'invites à m'asseoir? — Mais c'est l'enfant de Narcisse, me dit-il. Il

12. On pensera ici àun épisode del'épopée héroïque de l'ancien lran, dont Sohrawardî a dégagé un sens mystique : l'épisode de Zâl nourri et élevé par Sîmorgh, l'oiseau mystérieux homologué ailleurs à la colombe comme emblème de l'Esprit-Saint. Cf. précédemment ici liv. II, chap. v, 4. On relèvera égale ment la récurrence du chiffre *quarante* dans toutes les phases du récit de Hakîma Khâtûn.

13. Le nombre *quarante* chiffre évidemment ici une valeur archétypique en rapport avec l'idée de l'Homme Parfait Quant aux « métamorphoses des visions théophaniques », voir notre étude *Epiphanie divine et naissance spiri tuelle dans la gnose ismaélienne* (Eranos-Jahrbuch XXIII/1955), pp. 141 ss.

sera mon successeur lorsque, d'ici peu de temps, je vous aurai quittés. Il faudra que vous agréiez sa parole et vous conformiez à ses ordres. Ce fut peu de jours après que l'Imâm Hasan partit pour le monde saint. Et maintenant chaque matin et chaque soir je suis assidue au service de l'Imâm de ce temps; il m'instruit sur toute question que je lui pose. Il arrive que, sans que j'aie même formulé la question que j'avais le dessein de poser, il me donne la réponse. »

Évidemment ce dernier propos de la vénérable Hakîma fait allusion à certains modes privilégiés de manifestation de l'imâm caché, particulièrement pendant le temps de la Grande Occultation. Mais ce qu'il nous faut retenir tout d'abord, c'est l'allusion aux derniers moments de l'Imâm Hasan 'Askarî, qui mourut en pleine jeunesse, à peine âgé de vingt-huit ans, en 260/873-74. Le récit de ses derniers moments, nous le devons à Isma'îl Nawbakhtî (c'est le nom d'une des plus anciennes familles shî'ites iraniennes). C'est un récit d'une extrême importance pour la conscience religieuse shî'ite, car à côté de la collection de *hadîth* dans lesquels, au cours de quelque cinq années, l'Imâm Hasan nous est montré comme présentant lui-même l'Enfant à une élite shî'ite d'une quarantaine de personnes, le récit des derniers moments du XIe Imâm porte en outre le double témoignage de l'existence et de l'investiture du XIIe Imâm.

Aux approches de son départ, l'Imâm Hasan investit expressément son fils, le petit Imâm Mohammad, comme son successeur. « Isma'îl ibn 'Alî Nawbakhtî a rapporté ceci [14] *:* J'allai rendre visite à l'Imâm Hasan pendant sa dernière maladie, et j'avais pris place à côté de lui. Il dit à 'Aqîd, son serviteur : prépare-moi une infusion de lentisque, — tandis que la mère de *Sâhib al-zamân* apportait le bol et le mettait dans les mains de Hasan 'Askarî. Mais quand il essaya de boire, sa main tremblait tellement que le bol heurta ses dents. Il le mit de côté et dit à 'Aqîd : Va dans la chambre voisine et fais venir près de moi l'Enfant qui est en train d'y prier. Quand je fus entré dans la pièce, dit 'Aqîd, je vis l'Enfant sur son tapis de prière, les deux index dressés vers le Ciel. Quand je l'eus salué, il abrégea sa prière et me dit : Paix sur toi. Je lui dis : Mon maître te demande de venir près de lui. A ce moment, sa mère vint le prendre par la main et le conduisit près de son père. La grâce

14. Témoignage conservé par Shaykh Abu Ja'far Tûsî (Moh. ibn Hasan, 460/1067), autre grande figure de la théologie shî'ite à cette époque; Majlisî, *Haqq al-Yaqîn,* pp. 351-352. Sur la personne et le rôle considérable d'Abû Sahl Isma'îl ibn 'Alî Nawbakhtî (237-311 h.), cf. 'Abbâs Eqbâl, *Khândân-e Nawbakhtî,* Téhéran 1311, pp. 96 ss.

de l'enfant resplendissait de lumière, avec sa chevelure bouclée, le sourire entrouvrant ses lèvres. Quand l'Imâm mourant eut fixé sur lui son regard, il pleura et dit : Ô toi qui vas être désormais le chef de la famille du Prophète, donne-moi toi-même à boire, car je vais retourner près de mon Protecteur. L'enfant prit le bol d'infusion de lentisque *(âb-e mastakî),* remua les lèvres pour une invocation et le donna à son auguste père. Lorsque celui-ci eut bu, il dit : Prépare-moi pour la Prière. On apporta un essuie-mains. L'Enfant donna à son père les ablutions rituelles et lui oignit la tête et les pieds. Et l'Imâm mourant lui dit : ô mon noble Enfant! tu es désormais le seigneur de ce temps, tu es le Mahdî, le Guide, tu es le Garant de Dieu sur cette terre. Mon enfant, mon *wasî,* tu es né de moi, tu es MHMD ibn Hasan, tu es l'enfant de l'Envoyé de Dieu. Tu es le Sceau, le dernier des Imâms Immaculés. L'Envoyé de Dieu a annoncé aux hommes ta venue. Il a mentionné ton nom et ton patronyme *(konya).* C'est la promesse faite à mon père et à mes pères, qui est parvenue jusqu'à moi. Et sur ces mots, l'Imâm émigra pour le paradis. »

Tel est le récit d'Isma'îl Mawbakhtî, qui figure maintenant dans tous les livres de théologie ou d'édification shî'ites. Et c'est très peu de temps après Sa mort de son jeune père, l'Imâm Hasan, voire dans les heures qui suivirent, que disparut aussi l'Imâm enfant. N'exigeons pas trop de précisions matérielles; les livres shî'ites sont sobres, et ne peuvent être que très sobres sur ce point. Puisque, par essence, le passage à l'état d'occultation *(ghaybat)* abolit les traces dans l'espace physique du monde matériel, comment chercher dans celui-ci les traces de ce passage ? En réalité, il va s'agir d'une double occultation ou d'une occultation à deux degrés. Il y a celle que les théologiens shî'ites désignent comme l' « Occultation mineure » *(ghaybat soghrâ).* Elle commença l'année où mourut l'Imâm Hasan (260/873-74) pour durer jusqu'en 329/940-41. Et il y a celle qui commença à cette date même, celle que les théologiens shî'ites désignent comme l' « Occultation majeure » *(ghaybat kobrâ)* et qui dure encore.

3. - *Le Sceau de la walâyat mohammadienne et son Occultation (ghaybat)*

Le temps de l' « Occultation mineure » commença donc à peu près au moment où le XIe Imâm, Hasan 'Askarî, rendit le dernier soupir. L'Imâm enfant disparut dans sa propre demeure, celle qu'il héritait de son père et où celui-ci venait de mourir, à

Samarra. Il disparut dans le sous-sol de cette maison, où l'on parvenait en descendant un escalier de plusieurs marches. Il semble que nous soit proposée ici une Image-archétype. Ce sous-sol était un lieu dont l'Imâm enfant et son père avaient fait leur oratoire; ils avaient coutume de s'y retirer pour s'y livrer à leurs méditations et à leurs dévotions, aussi pour échapper aux importuns, tout particulièrement à la curiosité des agents du khalifat abbasside. Il est facile de calculer qu'au moment de sa disparition le petit Imâm était âgé de cinq ans (bien que quelques traditions donnent un chiffre légèrement plus élevé).

Pendant les quelque soixante-dix ans que va durer l' « Occultation mineure », l'Imâm sera invisible non seulement au commun des hommes mais à ses adeptes; avec ces derniers cependant, il communiquera par l'intermédiaire de quatre *nâ'ib* ou *wakîl,* délégués ou mandataires, qui se succéderont les uns aux autres. Leurs noms et leurs personnes sont connus en détail dans les livres shî'ites. Ce fut d'abord 'Othmâm ibn Sa'îd, lequel avait été déjà le secrétaire et l'homme de confiance du Xe et du XIe Imâm. Son propre fils Abu Ja'far lui succéda. Puis il y eut Abû'l-Qâsim Hosayn ibn Rûh Nawbakhtî [15]; enfin Abû'l-Hasan 'Alî al-Samarrî. Par leur intermédiaire un certain nombre de personnalités shî'ites, dont les noms sont également connus de la tradition, furent même conduites en présence du XIIe Imâm [16]. En dehors de ces cas, l'Imâm ne se manifesta que de façon sporadique, par exemple lors des funérailles de son père et de l'attribution de l'héritage, pour mettre fin aux prétentions abusives de son oncle Ja'far, le frère de l'Imâm Hasan 'Askarî [17]. Ou bien ce furent des manifestations dont le mode anticipe sur celles du temps de l' « Occultation majeure »; nous avons entendu la vénérable Hakîma en apporter le témoignage.

Au terme de ces quelque soixante-dix années, intervint la grande décision qui entraîna l' « Occultation majeure », laquelle dure encore. Ici encore et surtout, nous ne pouvons que produire. les documents shî'ites. Le grand théologien Ibn Bâbûyeh, c'est-à-dire Shaykh Sadûq, dont l'autorité a déjà été invoquée ici, rapporte ce dont il fut informé en personne par un témoin mêlé aux faits, un certain Abu Mohammad Hasan ibn Moktib [18].

15. Sur cette autre personnalité prépondérante de la famille Nawbakhtî, cf. 'Abbâs Eqbâl, *op. cit.,* pp. 212 ss.
16. Voir la liste de leurs noms avec indication des sources in Emâd-Zâdeh, *Zendegânî,* pp. 198 ss.
17. Cf. Majlisî, *Haqq al-Yaqîn,* p. 364.
18. Information d'Ibn Bâbûyeh d'après le *Kitâb el-ghayba* de Tûsî; Majlisî, *Bihâr,* vol. XIII, trad. persane, p. 258 ; 'Emâd-Zâdeh, *Zendegânî,* p. 201 (texte de la dernière lettre de l'Imâm avec traduction persane).

Celui-ci se trouvait à Baghdad l'année même (329/940-41) où mourut le dernier délégué de l'Imâm caché, Abû'l-Hasan Samarrî. Il était en visite chez lui quelques jours avant sa mort, lorsque soudain l'on apporta un message scellé, un message qui émanait de l'Imâm. Il eut permission d'en prendre copie, et voici quel en était le contenu.

« Au nom de Dieu le Compatissant, le Miséricordieux. Que Dieu témoigne à tes frères sa munificence en compensation de l'épreuve que sera pour eux ton départ ! Car dans l'intervalle de six jours tu rencontreras la mort. Mets donc ordre à tes affaires. Ne nomme aucun successeur qui prenne ta place (comme mon *wakîl*) après ta mort, car maintenant le temps de la Grande Occultation est venu. Je ne me montrerai plus à personne, sinon quand en viendra la permission divine. Mais cela n'aura lieu qu'après l'écoulement d'une longue durée. Les cœurs deviendront inaccessibles à la pitié. La terre sera remplie de tyrannie et de violence. D'entre mes shî'ites, il se lèvera des gens qui prétendront m'avoir vu matériellement. Attention! celui qui prétendra m'avoir matériellement vu avant les événements de la fin[19], celui-là est un menteur et un imposteur. Il n'y a de secours et de force qu'en Dieu le Très-Haut, le Sublime. »

L'informateur de Shaykh Sadûq compléta son récit en disant : « Six jours après cette visite (au cours de laquelle il avait transcrit le message de l'Imâm) je me rendis de nouveau chez Abû'l-Hasan 'Alî al-Samarrî. Je constatai qu'effectivement sa dernière heure approchait. Un des intimes qui l'entouraient lui demanda : Qui sera ton *wasî* après toi (c'est-à-dire, ton successeur, le nouveau *wakîl* de l'Imâm caché) ? Il répondit : Maintenant l'affaire n'appartient plus qu'à Dieu. C'est à lui de la conduire jusqu'à son achèvement. — Ce furent là, ajoute le témoin, les dernières paroles que l'on entendit de lui. »

Mais maintenant commence l'histoire secrète du XIIe Imâm, l'Imâm caché. Chose extraordinaire, contrastant au maximum avec notre obsession de F « historicité matérielle » des faits, sans laquelle nous ne pouvons concevoir qu'il y ait des « faits réels », la figure du XIIe Imâm passe à travers l'histoire aussi légèrement qu'un rayon de lumière à travers un vitrail. Et cependant elle domine toute la conscience religieuse shî'ite depuis plus de dix siècles; elle *est* l'histoire même de cette conscience depuis plus de dix siècles que, dans le secret d'une dévotion passionnée, le shî'isme vit en compagnie de la mystérieuse personne du XIIe Imâm. Les derniers mots de son dernier message ont mis la conscience shî'ite en garde contre toutes les aventures et les impostures, et c'est pourquoi toute prétention (il y en a eu plusieurs) tendant à mettre fin à son attente eschatologique de la parousie, a été rejetée par elle, voire avec violence, comme le plus insupportable des blasphèmes.

19. L'Imâm fait allusion ici aux épisodes entourant la « sortie » de Sofyânî et de Dajjâl (1' « Antichrist »); cf. *Safînat Bihâr al-Anwâr,* I, 634; Golpâyagânî, *op. cit.,* p. 481.

Ici donc il convient d'avoir présents à l'esprit tous les traits caractérisant la personne du XIIe Imâm, tels que nous avons pu les relever au cours du présent ouvrage. Il faut avant tout penser au schéma de l'imâmologie shî'ite et de sa hiérohistoire : 1) Le cycle de la prophétie et le cycle de la *walâyat,* cycle de l'Imâmat ou de l'initiation au sens spirituel des révélations divines. 2) L'idée du double Sceau de la *walâyat :* Sceau de la *walâyat* universelle en la personne du Ier Imâm, Sceau de la *walâyat* particulière mohammadienne en la personne du XIIe Imâm. 3) La parfaite symétrie des deux cycles, chaque « Ami de Dieu » dans le cycle de la *walâyat* étant envers le Sceau de celle-ci, c'est-à-dire envers le XIIe Imâm, dans le même rapport que chaque *nabî* antérieur envers le Sceau de la prophétie. 4) Les raisons pour lesquelles la *walâyat* correspond, postérieurement au Sceau des prophètes, à la vocation prophétique simple (celle du *nabî* non envoyé) dans les périodes antérieures du cycle de la prophétie. 5) Les raisons pour lesquelles Haydar Âmolî s'est opposé si fermement à Ibn 'Arabî sur la question du double Sceau de la *walâyat,* raisons pour lesquelles l'œuvre de Haydar Amolî nous est apparue comme un grand moment de la « philosophie prophétique ».

C'est qu'en effet, avec la figure du XIIe Imâm, avons-nous dit, le shî'isme nous suggère son secret le plus profond. Le thème couronne l'édifice de la théologie et de la théosophie. Nous avons déjà relevé le trait fondamental par lequel la théologie des Douze Imâms nous rappelle les anciennes théologies de l'*Aiôn,* hellénistique et zoroastrienne. Ce trait fondamental est celui d'une dodécade dont la plénitude est d'ores et déjà donnée, mais dont la manifestation finale est encore à venir. Pour onze de ses Imâms, en effet, le temps de leur apparition terrestre est achevé. L'Imâmat duodécimain, suspendu ainsi « entre les temps », est donc quelque chose d'autre que ce que l'on appelle « magistère dogmatique », et l'on se tromperait en transposant purement et simplement ici la notion occidentale de « religion d'autorité ». Mais il reste que, d'une part, leur enseignement qui demeure et qui révèle les sens secrets du Qorân, est bien la source qui « fait autorité », et que, d'autre part, leurs personnes, à l'état céleste ou métaphysique, sont autant de pôles de la dévotion shî'ite, parce qu'ils *sont* les Guides.

Cette notion culmine en atteignant celle du Guide personnel (*infra* III, 4), l'Imâm qui, soustrait à la visibilité de ce monde, reste présent au cœur de ses adeptes et dont l'invisibilité surnaturelle les garantit contre toute socialisation du spirituel.

Sans doute les textes émouvants qui nous relatent l'hagiographie du XII[e] Imâm, et avec celle-ci le secret de sa double « occultation », ne sont-ils point des textes ressortissant à la critique historique au sens ordinaire de ce mot. Aussi avons-nous insisté sur la voie phénoménologique comme la meilleure voie d'approche pour le chercheur en sciences religieuses. Voici en effet plus de dix siècles que le XII[e] Imâm vit d'une vie mystérieuse dans une région « que nul mortel n'approche », et dont on ne peut relever les coordonnées sur nos cartes. Il y est entouré de compagnons voilés pour notre monde sous un même *incognito.* Multiples sont les témoignages dont il résulte que lui-même, parfois, ou quelques-uns des siens, se manifestent mais d'une façon telle que l'on n'en prend généralement conscience qu'après coup, et cela non pas seulement à des êtres exceptionnels, mais à des êtres simples qu'une grande détresse, par exemple, aura arrachés aux évidences et quiétudes de la vie quotidienne. Pour comprendre ces choses, il faut, certes, disposer d'une ontologie faisant place au « huitième climat »; une analyse qui se contenterait de parler ici de rêveries, d'imaginaire ou de délire schizophrénique, ferait elle-même l'aveu de son impuissance et de son échec.

Parce que le temps du XII[e] Imâm est « entre les temps », les Imâms, ses aïeux et prédécesseurs, ont vécu en union spirituelle avec lui, les Douze formant ensemble une même Essence exemplifiée ou existenciée en douze personnes. Les événements de la fin, les paroles que prononcera le XII[e] Imâm, les gestes qu'il accomplira, les combats qu'il soutiendra, tout cela, ce sont les Imâms ses prédécesseurs qui nous l'apprennent, parce qu'ils l'ont eux-mêmes perçu grâce à leur hiérognose, dont le cas est rigoureusement prévu par la gnoséologie prophétique. Il y a même une expression très frappante qui revient fréquemment dans certains récits de leurs visions anticipant l'eschatologie : « C'était comme si je m'étais trouvé devant le Résurrecteur » (*ka-innî bi-Qâ'im ahl baytî,* littéralement : c'était comme si je m'étais trouvé avec celui des membres de ma famille qui sera le résurrecteur, le *Qâ'im),* comme si je le contemplais. Et cela est également vrai du Prophète lorsque, à plusieurs reprises, il s'est exprimé au sujet de l'Imâm à venir.

Le Prophète put ainsi parler du jour que Dieu allongerait, s'il le fallait, jusqu'à ce que paraisse « celui qui remplira la Terre de paix et de justice, comme elle avait été remplie de violence

et de tyrannie ». Or, pour l'herméneutique théosophique shî'ite, ce jour que Dieu allonge jusqu'à l'apparition de l'Imâm résurrecteur *(qiyâm al-Qâ'im),* c'est précisément le temps que les fidèles de l'Imâm vivent présentement, c'est leur temps existentiel, temps « entre les temps », le temps de l'occultation de l'Imâm, le temps de l'Imâm caché (dénommé pour cette raison *sâhib al-zamân,* celui qui domine ce temps). De même que, nous explique Haydar Âmolî, la prophétie législatrice a eu son lever avec Adam, son plein midi avec Mohammad après lequel, désormais close, elle s'est occultée comme le soleil après son coucher, de même la *walâyat,* la « prophétie ésotérique » levée au début de cette nuit, a commencé avec 'Alî, le premier Imâm ; elle a progressé d'Imâm en Imâm, comme la lune dans les ténèbres de la nuit, jusqu'à ce que l'aurore, se levant avec le douzième et dernier Imâm, dissipe les ténèbres de cette nuit. C'est donc cette nuit qui est existentiellement « notre temps », le temps « entre les temps », comme temps de l'occultation de l'Imâm; et c'est la nuit des symboles, la nuit de l'ésotérisme nécessaire. D'où, nous pouvons dire que ce que nous suggère le secret configuré en la personne du XII[e] Imâm, c'est le secret d'une attente eschatologique que professait déjà le vieil Iran zoroastrien, — une attente qui, tout en admettant, certes, avec l'ensemble de l'Islam que la prophétie législatrice est close, n'en atteste pas moins que quelque chose continue et que quelque chose reste à attendre. Nous avons décelé déjà dans l'idée d'un nouveau cycle succédant au cycle de la prophétie, cycle qui est celui de l'initiation au sens spirituel caché des révélations divines et dont les saints Imâms sont les ministres, le refus de s'immobiliser dans un moment du passé définitivement clos. Ce n'est point vers un avenir indéfini que la conscience shî'ite reste tendue, mais vers une eschatologie qui est la « fin du temps ». Or, c'est cette tension qui implique l'arrachement à l'interprétation littérale, à l'immobilisation dans un passé que le littéralisme maintient clos sur lui-même; et réciproquement, il n'y aurait pas cette tension sans une gnose, connaissance ou pressentiment du sens ésotérique, intérieur et anagogique, des révélations divines. Ce sens ésotérique, anagogique (c'est-à-dire qui porte en haut), maintenant l'âme tendue dans une suprême attente, c'est précisément le secret de l'Imâmat, du plérôme des Douze. La parousie du XII[e] Imâm marque l'achèvement de l'Homme intégral, l'Homme parfait *(al-Insân al-kâmil) ;* elle révèle ce qui, dans d'autres gnoses, s'appelle le mystère de l'*Anthrôpos.* Et c'est pourquoi il est également possible de dire que l'imâmologie assume une fonction homologue à celle de la christologie en théosophie chrétienne.

Ce qui s'appelle ailleurs le *Logos* préexistant, est ici la Lumière mohammadienne *(Nûr mohammadî)* ou la Réalité prophétique éternelle *(Haqîqat mohammadîya),* création initiale, par quoi l'être est mis éternellement à l'impératif : l'*Esto* (KN) de la Volonté primordiale autocréatrice. Cette Lumière présente une double « dimension » intelligible : celle de l'exotérique manifesté dans la prophétie, et celle de l'ésotérique, les douze Voiles en lesquels séjourne la Lumière prophétique au cours de sa descente et de l'ascension qui la reconduit à l'origine. Ainsi se constitue, avec Celle qui est « la mère de son père », le plérôme des Quatorze Immaculés. Avec le douzième des Imâms, qui est le quatorzième du plérôme, la croissance de cette Lumière atteint sa plénitude et s'achève le mystère de son intronisation. Faut-il se demander ce qu'il en aurait été, si l'Islam dans son ensemble avait suivi l'enseignement et les doctrines des Imâms du shî'isme ? Quel visage eût alors présenté l'Islam historique ? Mais la question posée ainsi est peut-être à jamais mal posée, puisque précisément la réalité que nous appelons « historique » au sens ordinaire du mot, n'est que l'écorce, l'apparence ambiguë d'une hiérohistoire cachée dont les événements ont la réalité et la perpétuité d'un *mysterium liturgicum.* Et c'est pourquoi il nous a fallu dire que toutes les explications sociales et politiques par lesquelles on a voulu expliquer le shî'isme au niveau des lois de la causalité historique, sont autant d'explications qui passent à côté de ce qui fait l'essence de la pensée et l'objet de la conscience shî'ite, parce que le temps de l'Imâmat reste « entre les temps ». Il ne s'agit ni de légitimisme politique ni d'utopie sociale, mais de ce qui fait le secret de l'Imâmat, lequel a commencé à l'aube de l'humanité avec Seth fils d'Adam, comme premier Imâm du premier prophète, et s'achèvera avec la manifestation, la parousie, du dernier Imâm du dernier prophète. On peut alors comprendre tout ce que l'imâmisme mobilise de ferveur et de dévotion passionnée en la personne du XIIe Imâm qui est, depuis dix siècles, l'Imâm caché, l'Imâm attendu.

L'hagiographie retracée ci-dessus nous indique quand et comment commença ce temps de l'occultation. Plus exactement dit, les théologiens shî'ites différencient le temps de l'occultation en deux périodes. La première commence le jour où le XIe Imâm, l'Imâm Hasan 'Askarî, quitte ce monde à Samarra, à l'âge de vingt-huit ans (260/873-74). Ce jour-là, l'Imâm-enfant, Mohammad al-Mahdî, qui avait reçu de son père l'investiture qui fut le dernier acte accompli par celui-ci en ce monde, disparaît lui aussi, comme si l'Imâm Hasan avait emporté avec lui l'enfant de son âme. Cette première période, dite de

l'Occultation mineure *(ghaybat soghrâ),* devait durer soixante-dix années lunaires (jusqu'en 329/940-41), au cours desquelles l'Imâm resta *incognito* pour le commun des hommes et ne communiqua même avec l'ensemble de ses adeptes que par l'intermédiaire des quatre délégués successifs dont nous avons rappelé ci-dessus les noms; quelques adeptes, en très petit nombre, furent cependant conduits en présence de l'Imâm. La seconde période commence avec la lettre adressée à 'Alî al-Samarrî, dont nous avons ci-dessus traduit le texte; c'est la période dite de la Grande Occultation ou de l'Occultation majeure *(ghayhat kobrâ).* Cependant, pas plus au cours de cette période qu'au cours de la première, l'Imâm ne franchit le seuil qui sépare irréversiblement notre monde du monde Au-delà. L'Imâm est dans une situation analogue à ceux qui furent enlevés du monde visible sans franchir le seuil de la mort : Hénoch, Élie, Christ lui-même, selon l'enseignement du Qorân. On se référait ci-dessus au bodhisattva refusant d'entrer dans le nirvana, avant que tous les êtres soient sauvés. L'attente eschatologique que polarise le XIIe Imâm correspond aussi, dans le bouddhisme mahayaniste, à l'attente de Maitreya, le Bouddha futur; à l'attente du Saoshyant, dans le zoroastrisme; à l'attente du second avènement du Christ, dans le christianisme. Et il y a l'occultation des héros d'épopée : celle du roi Arthur, dans l'épopée celtique[20]; celle de Kay Khosraw, dans l'épopée iranienne.

Toutes ces figures appartiennent à la famille des héros eschatologiques, lesquels vivent d'une vie mystérieuse avec leurs compagnons, sur une Terre proche de la nôtre sans être la nôtre. Ici, l'intervention du *mundus imaginalis* est capitale. Pour « sauver le phénomène », le phénoménologue professera le « réalisme de *l'imaginal* ». Point d'herméneutique de la Grande Occultation, sans l'existence de ce *monde parallèle* au nôtre (monde, on le rappelle, où existent toutes les formes du monde sensible, monde des cités mystiques « où se corporalisent les esprits et où se spiritualisent les corps », selon l'excellente définition de Mohsen Fayz), monde où pénètrent et d'où reviennent quelques élus privilégiés, sans distinction d'appartenance sociale, bien entendu. Faute d'admettre ce monde parallèle, il est à craindre que toute explication ici ne fasse que courir à la ruine de son objet. Certes, il n'a pas manqué de consciences naïves pour lesquelles l'Imâm devait exister à la façon d'un homme entièrement semblable aux contemporains

20. Cf. R.F. Hobson, *The King who will return* (Guild Lecture, 130), London 1965.

que chacun de nous côtoie tous les jours; on a même discuté gravement le cas de certains « macrobites », envisagé la possibilité biologique d'une survie multiséculaire etc. Rappelons seulement que les derniers chevaliers de Kay Khosraw ont voulu, eux aussi, le chercher de cette façon, mais en s'y prenant ainsi, *où* le cherchaient-ils? La présence invisible de l'Imâm, sa perpétuelle contemporanéité « entre les temps », signifie autre chose, non point certes une allégorie morale ni une représentation mythologique, mais précisément la réalité de ce *mundus imaginalis* que leur philosophie prophétique imposait à Sohrawardî et aux platoniciens de Perse, parce qu'ils savaient que, sans l'existence de ce monde, ils ne pouvaient rendre compte de la *réalité* des *événements* spirituels, métaphysiques, surnaturels.

L'Imâm caché, jusqu'à l'heure de la parousie, ne se rend visible qu'en songe ou bien en certaines manifestations personnelles qui ont alors le caractère d'événements visionnaires; elles n'interrompent pas le temps de la *ghaybat,* puisqu'elles se passent justement dans cet « entre-temps », et qu'elles ne se matérialisent pas dans le courant des faits de l'histoire matérielle que le premier venu peut enregistrer et attester. Les récits de ces visions théophaniques sont nombreux dans les livres shî'ites; il y aurait à en opérer le classement typologique. Le plus souvent, le XIIe Imâm apparaît sous la forme d'un jeune enfant ou d'un adolescent d'une grande beauté. Il se manifeste dans les cas de détresse matérielle ou de tourment spirituel, au détour d'un chemin, par exemple, ou dans une mosquée où le fidèle se trouve solitaire. Le plus souvent, celui-ci comprend seulement après coup que c'est l'Imâm qui s'est montré à lui. Chaque fidèle shî'ite sait qu'il peut l'appeler à son aide. On connaît même la topographie du lieu secret où il réside. C'est, par exemple, le mystérieux domaine de l'Ile Verte *(infra* II, 2; on marquera plus loin l'étrange rencontre, toute nominale, certes, avec le nom de la résidence des Johannites de Strasbourg, mais le dernier message de l'Imâm n'a-t-il pas aussi quelque ressemblance avec le dernier message de l' « Ami de Dieu » de l'Oberland ? *infra* III, 1). En outre, l'on sait si bien que la *vie* n'est point limitée aux conditions de notre monde matériel visible, que certaines traditions font état des événements de la vie du XIIe Imâm dans le monde invisible. On parle même de ses fils, au nombre de *cinq,* qui sont les gouverneurs de mystérieuses cités *(infra* II, 3). Méditer l'invisible personne du XIIe Imâm, c'est pénétrer dans la « Terre céleste » de Hûrqalyâ, laquelle offre tant de ressemblance avec la Terre de Lumière, la *Terra lucida* du manichéisme. « Voir l'Imâm en Hûrqalyâ », pour

reprendre de nouveau cette expression d'un éminent shaykh *shaykhî,* c'est le voir là où il est en vérité : dans un monde à la fois *concret* et *supra-sensible,* et avec l'organe approprié que requiert la perception d'un tel monde, — monde parallèle au nôtre mais d'une autre nature.

Ainsi se comprend l'énergie avec laquelle la conscience shî'ite refuse de succomber à une double et mortelle erreur : ou bien celle de l'impuissance, celle des inaptes aux perceptions théophaniques, affirmant banalement que l'Imâm à venir n'est pas encore né (or nous savons déjà en raison de quelle vertu plérômatique du nombre *douze* il est nécessaire que le XIIe Imâm soit à la fois *déjà* et *pas encore).* Ou bien, plus grave encore, l'objection du scepticisme : l'Imâm est né, mais il est mort du vivant de son père. Or, il est impossible à la conscience shî'ite d'imaginer un assentiment quelconque à quelque chose qui serait comme l'écho ou l'anticipation du « Dieu est mort ». Et cela, parce que le XIIe Imâm est une figure qui typifie les mêmes aspirations profondes que celles auxquelles a correspondu, dans le christianisme, la christologie d'une *caro spiritualis Christi.* Une telle figure n'apparaît ni ne disparaît selon les lois de la biologie et de l'historicité matérielle, celles de la naissance et de la mort physiques. C'est un être surnaturel dont il dépend des hommes qu'il puisse leur apparaître ou au contraire qu'il se dérobe à leur vue. Son apparition est le signe même de leur *rénovation.* Et c'est tout le sens profond de l'idée shî'ite de la *ghaybat* et de la parousie. Comme me l'expliquait le shaykh auquel je me référais, il y a quelques lignes (cf. déjà ci-dessus liv. VI, pp. 280 et 291) ce sont les hommes eux-mêmes qui ont imposé à l'Imâm son occultation; si l'Imâm est caché, c'est que les hommes se sont rendus incapables de le voir. Il ne peut se manifester, puisqu'il ne peut être reconnu. La parousie n'est pas un événement qui puisse survenir un beau jour. C'est quelque chose qui advient de jour en jour dans la conscience des shî'ites fidèles. Dès lors, apparaît avec une clarté saisissante la situation respective de ceux que les traditions désignent comme les « compagnons de l'Imâm caché » ou au contraire comme ses adversaires. Et dans cette clarté, c'est tout le cycle de l'Initiation qui se montre, succédant au cycle de la Prophétie, et entraînant dans son mouvement les hiérarchies mystiques qui, tout en étant invisibles, sont présentes parmi nous.

Briser ce cycle de l'Initiation, ce serait donc briser l'attente eschatologique, et réciproquement. De cette brisure nous disions plus haut que la conscience shî'ite ne pouvait en éprouver l'idée que comme un insupportable blasphème. Rappelons encore les termes de la dernière lettre adressée par l'Imâm à 'Alî

al-Samarrî : « Il se lèvera des gens qui prétendront m'avoir vu matériellement. Attention! celui qui prétendra m'avoir matériellement vu avant les événements de la fin, celui-là sera un menteur et un imposteur... » Plus grave encore. Selon un *hadîth* rapporté par Mofaddal (Mofazzal), du fait que l'Imâm soit occulté, toute la hiérarchie ésotérique, à commencer par le *Bâb* (le « seuil », le degré le plus proche de l'Imâm) est, elle aussi, dans l'occultation. Il y a eu occasion déjà de le dire ici : non seulement quiconque prétendrait être l'Imâm en personne, mais aussi quiconque prétendrait se donner comme le représentant qualifié de l'Imâm (son *Bâb)* et revendiquerait une investiture personnelle en vue d'une prédication publique, celui-là briserait l'*attente* qui est essentielle au sentiment eschatologique shî'ite, et en voulant anticiper sur la parousie, se mettrait *eo ipso* en dehors du shî'isme. La chose est arrivée, nous le savons ; ce fut la tragédie du bâbisme, puis du bahâ'isme. Mais cela ne donne à personne le droit d'imputer à une école la responsabilité de doctrines qui en sont la négation et qui sont ressenties par cette école comme un blasphème. Mais ce n'est point à dire que, si longtemps que puisse durer la Grande Occultation, l'Imâm abandonne pour autant ses fidèles; il arrive à ceux-ci de le voir non seulement en songe, avons-nous dit, mais d'une manière et en des circonstances plus mystérieuses, celles dont précisément nous allons relever quelques cas parmi beaucoup d'autres. Auparavant, nous formulerons trois prémisses herméneutiques qui ne font que récapituler ce qui précède.

Pour comprendre les récits qui vont suivre, il faut avant tout ne jamais oublier ce qui va de soi pour les adeptes de l'Imâm : I) Un premier point, c'est que celui-ci *vit* dans un lieu mystérieux qui n'est pas *dans le lieu* que contrôle la géographie empirique; il n'a point de coordonnées sur nos cartes. Ce lieu « hors du lieu » n'en a pas moins sa topographie propre *(infra* II, 4). 2) Un second point, c'est que la *vie* n'est pas limitée aux conditions de notre monde matériel visible avec les lois biologiques que nous connaissons (le cycle du carbone). Il y a des *événements* dans la vie du XIIe Imâm pendant le temps de sa Grande Occultation; nous faisions mention ci-dessus de ses fils qui sont au nombre de cinq, gouverneurs de mystérieuses cités auxquelles un de nos récits va nous permettre de nous rendre. Ces fils ont à leur tour des descendants; il est indiqué de penser ici à la manière dont les êtres s'engendrent dans le paradis de Yima, en Êrân-Vêj [21]. 3) Un troisième point enfin, c'est la portée

21. Sur le *Var* de Yima, cf. notre livre *Terre céleste...*, p. 47.

exacte des dernières lignes de la dernière lettre de l'Imâm. Les théologiens shî'ites ont toujours souligné que la rigoureuse invisibilité, décidée et annoncée par l'Imâm, vise à discréditer et à briser d'avance toute tentative d'agitateur et d'aventurier, prétendant à la qualité de *nâ'ib* pour légitimer quelque ambition politique. Toute revendication de ce genre est *eo ipso* une imposture, tant le shî'isme n'a d'intérêt que pour l'Evénement final de notre *Aiôn,* l'ultime règne de l'Imâm qui opérera la restitution et la restauration *(apokatastasis)* de toutes choses en leur droit et en leur vérité, et qui pour cette raison est appelé le *Qâ'im,* le Résurrecteur. En revanche, les théologiens shî'ites sont d'accord pour admettre que l'Imâm n'a jamais exclu de se manifester « en privé » pour venir en aide à un fidèle dans la détresse, matérielle ou morale, à un voyageur égaré, par exemple, ou à un croyant qui désespère [22].

Si la hiérohistoire du shî'isme est remplie de ces visions théophaniques, celles-ci ne se produisent jamais que sur l'initiative de l'Imâm, et si l'Imâm apparaît presque toujours sous la forme d'un jeune homme d'une très grande beauté, presque toujours aussi, sauf exception (nous en verrons plus loin un cas), celui à qui fut donné le privilège de cette vision, ne prend conscience que plus tard de celui qu'il a vu. Sauf exception, un strict *incognito* enveloppe ces manifestations, ce même *incognito* qui préserve la chose religieuse de toute socialisation. « Beaucoup d'hommes, écrit l'un de nos théologiens, 'Alî Asghar Borûjardî[23], ont vu la beauté parfaite de cet Élu (le XIIe Imâm), mais ils ne l'ont reconnu qu'ensuite, après qu'il les eut quittés », en comprenant que l'action bénéfique produite, matérielle ou spirituelle, n'avait pu être l'œuvre que de l'Imâm. Certains l'ont vu au temps du pèlerinage de La Mekke ; d'autres en la mosquée de Koufa (l'ancienne cité shî'ite par excellence); d'autres en quelque lieu saint shî'ite, mais jamais il ne s'agit d'une vision collective, car même si les hommes le « voient », ils sont incapables de le reconnaître. C'est cela justement la Grande Occultation. L'Imâm va et vient dans tous les lieux du monde, sans immaner à un lieu, sans être fixé, contenu, *dans* un lieu.

Le même *incognito* enveloppe ses compagnons, terme qui comporte un sens large et un sens plus délimité. Au sens large du mot, il s'agit de cette hiérarchie ésotérique dont il a été question ici à plusieurs reprises, et dont le nombre des membres

22. 'Alî Asghar Borûjardî, *Nûr al-Anwâr* (en persan), Téhéran 1347/1928, p. 177, ainsi que Majlisî, *Bihâr,* vol. XIII, p. 143.
23. Pour ce qui suit, cf. 'A. A. Borûjardî, *op. cit.,* p. 166.

est déterminé en fonction de correspondances symboliques; elle permane *incognito* parmi nous, de génération en génération, chaque départ d'un de ses membres étant compensé par la promotion d'un compagnon du rang hiérarchique inférieur. Nous avons constaté la présence de cette même idée dans le soufisme. Au sens plus délimité, les compagnons de l'Imâm caché sont cette élite d'entre les élites composée de jeunes gens, de « chevaliers » *(javânmardân)* à son service permanent dans son entourage immédiat; nous en verrons une manifestation au cours du récit du « voyage à l'Ile Verte » traduit ci-dessous. Cependant les uns et les autres sont enveloppés dans le même *incognito :* les premiers, pour les raisons qui ont été dites (liv. VI, pp. 278 ss.); quant aux seconds, qu'il est arrivé à quelques élus de rencontrer « au pays de l'Imâm caché », ils ne peuvent pas plus être reconnus des hommes que l'Imâm dont ils sont les compagnons. Comme l'écrit encore le théologien cité ci-dessus, « ceux-là, personne ne les connaît et ils ne se font connaître à personne. Pas plus qu'ils ne sont capables de reconnaître l'Imâm, les hommes ne reconnaissent jamais un seul de ses compagnons et de ses pages. Ceux-ci ne fréquentent pas leurs demeures. On ne connaît pas leur activité ni leurs occupations. Il arrive qu'ils entrent en rapport avec les humains, mais personne n'est informé de leur état et condition. Dans les déserts, sur les îles de l'Océan, au cœur des montagnes comme dans la profondeur des vallées, il arrive qu'ils plantent leurs tentes. Aussi beaucoup de voyageurs, de caravaniers, d'égarés, ont-ils vu tentes, demeures, châteaux, lieux de verdure enchanteurs, surgir au milieu de déserts de sécheresse... Quelques-uns y ont eu accès. Ils ont vu et compris. Ils en sont revenus, mais jamais plus ils n'ont pu retrouver le chemin pour y retourner de nouveau, ni montrer le chemin à d'autres ».

En fait, parce que les uns et les autres sont enveloppés dans le même *incognito,* il n'y a point de critère définitif qui permette de différencier les personnes des uns et des autres, et il n'y aurait même pas intérêt à tenter de le faire. Le « lieu » de l'Imâm étant partout, il est vrai de dire des uns et des autres qu'ils ont leur « lieu » proche de l'Imâm. Les uns et les autres forment cette élite, cette « chevalerie », par laquelle le monde supérieur communique avec le monde inférieur, et sans laquelle par conséquent l'humanité ne pourrait subsister dans l'être. Par leur intermédiaire s'opère une sélection continue de « surhumains », depuis l'humanité adamique (les trois cents à l'image d'Adam) jusqu'à l'humanité séraphique typifiée dans le Pôle suprême (l'unique à l'image de Séraphiel). L'aspiration de tout fervent shî'ite est de figurer ou d'être ressuscité parmi eux aux côtés de l'Imâm, lors du dernier combat (voir la prière du pèlerin traduite ici pp. 458 ss.). La théosophie shî'ite a développé ici un thème qui simultanément la caractérise avec éclat et en dévoile l'affinité profonde avec d'autres familles spirituelles; nous essayerons plus loin de rendre perceptibles ces résonances, en développant le thème de la « chevalerie spirituelle ».

"L'incognito auquel est soumise la chevalerie mystique qui, en un sens ou l'autre, entoure l'Imâm caché, est donc aussi strict, nous l'avions relevé antérieurement, que *l'incognito* des chevaliers du Graal, pour autant que l'on n'est pas conduit par eux jusqu'à eux. L'œuvre de Sohrawardî fut ici l'occasion (liv. II) de relever les traces qui, de l'épopée héroïque à l'épopée mystique de l'Iran, nous mettent sur la voie d'une tradition parallèle à celle de la geste de Parsifal, de même qu'elles nous mettent sur la voie du domaine du Graal. Nous indiquerons plus loin comment la littérature shî'ite concernant l'Imâm caché nous guide également sur une voie convergente. Une même norme éthique commande *l'incognito* de la chevalerie mystique formant la hiérarchie ésotérique, et le *kettnân* imposé par les Imâms, la « discipline de l'arcane » qu'observe chaque fidèle éprouvé *(momtahan),* c'est-à-dire initié au sens spirituel de l'imâmisme. Cet *ethos* — depuis les derniers mots prononcés par 'Alî al-Samarrî : « Désormais l'affaire n'appartient plus qu'à Dieu » — est marqué de la *desperatio fiducialis,* ce pessimisme inébranlablement confiant en l'aurore de la parousie, par lequel chaque fidèle « qui a fait ses preuves », répond et correspond à la vigilance des Invisibles. Car ainsi s'approche l'aurore, et c'est cela « être un compagnon de l'Imâm ». On comprend d'autant mieux pourquoi quiconque revendiquerait publiquement la qualité de « compagnon de l'Imâm » et prétendrait parler au nom de l'Imâm, commettrait une trahison et ne pourrait être qu'un imposteur.

Nous ne chercherons pas ici à percer cet *incognito,* mais nous proposerons la traduction de quelques récits de témoins qui « ont été conduits et qui ont vu », et s'il est vrai qu'ils ne peuvent nous faire retrouver le chemin qu'ils suivirent, du moins peuvent-ils nous apprendre ce qu'ils ont vu en sortant du *lieu extérieur,* pour pénétrer « entre les temps » dans ce que nous ne pouvons que dénommer avec Sohrawardî, par le terme qu'il forgea lui-même en persan. : *Nâ-kojâ-âhâd,* — le « pays du Non-où », parce qu'il est le *lieu intérieur,* vraiment un pays *(âbâd),* mais dont on ne peut dire « où » il est, parce que l'on ne peut s'orienter vers lui en prenant comme points de repère les points cardinaux de l'espace sensible. C'est le pays? des « visions théophaniques »; il appartient à ce que Sohrawardî désignait encore

comme le « huitième climat ». L'univers du *Malakût* parallèle à l'univers sensible, a son espace propre et sa topologie propre ; quant au rapport entre l'espace du *Malakût* et celui de notre monde, on ne peut le pressentir qu'en comprenant avec nos philosophes comment la substance spirituelle « enveloppe » la substance matérielle, — comment l'âme est le « lieu spirituel » du corps.

Parmi les multiples récits concernant les apparitions de l'Imâm au « temps de la Grande Occultation », les quatre textes dont nous proposons ci-dessous la traduction, appartiennent à des types différents. Deux d'entre eux (le premier, récit de la fondation de Jam-Karân, et le quatrième, rencontre dans le désert) mettent le fidèle en présence de l'apparition de l'Imâm en personne. Les deux autres (le second, récit du voyage à l'Ile Verte, et le troisième, le voyage aux cinq îles) conduisent le fidèle en présence des compagnons ou des fils de l'Imâm. Chaque fois, certes, la rencontre résulte d'une décision secrète de l'Imâm; à l'homme de s'y rendre apte, mais ce n'est pas à l'homme de décider qu'il veut le rencontrer et encore moins d'y réussir (une anecdote nous le rappellera ci-dessous). En outre, il peut arriver que la présence de l'Imâm fasse irruption dans le *lieu* où se trouve le fidèle ou le pèlerin, et là même le transfère au *lieu* de sa présence (quatrième récit). Et il peut arriver que l'épisode visionnaire commence soit par la manifestation de personnes « appartenant au monde de l'Imâm » et qui progressivement font pénétrer le pèlerin dans ce monde (premier et deuxième récits), soit par un prologue initiatique, une navigation par exemple, qui à l'insu des intéressés, les mène dans un monde inconnu (troisième récit).

Tous les récits ont ce trait commun et caractéristique que le passage de la topographie du monde sensible à celle du monde inconnu, s'accomplit sans que les sujets aient conscience du moment précis où s'opère la rupture. Ils ne s'en aperçoivent que lorsqu'ils sont déjà « ailleurs ». Détail encore caractéristique : l'irruption du monde de l'Imâm dans notre monde peut se prolonger par quelque trace matérielle (v. g. un édifice construit sur son ordre) ; ou, fait plus troublant, le pèlerin peut rapporter de sa rencontre un objet témoin (un livre, une bourse, par exemple). Il arrive aussi que la portée de l'événement fasse du récit un véritable récit d'initiation, c'est-à-dire d'initiation à la doctrine shî'ite, au secret de l'Imamat (deuxième et troisième récits). Mais il y a pourtant quelque chose, le récit du voyage à l'Ile Verte nous en avertit, que nous ne saurons jamais, parce que la discipline de l'arcane interdit — ou interdisait alors — de le mettre par écrit. Les récits nous suggèrent l'omniprésence du *lieu spirituel* qui est *hors* du lieu *extérieur,* c'est-à-dire par rapport à ce lieu extérieur circonscrit et circonscrivant, ce que nous pouvons appeler *l'ubiquité* de *Nâ-kojâ-Abâd* (par rapport au lieu du monde sensible, le lieu spirituel n'est nulle part, parce qu'il est aussi bien partout, cf. *infra* II, 4).

Enfin ces récits et le grand nombre des récits semblables sont à lire et à comprendre comme continuant l'hagiographie du XIIe Imâm. En disant que le XIIe Imâm *est* depuis dix siècles l'*histoire* de la conscience shî'ite, nous n'entendons point parler par métaphore ni par quelque subterfuge nominaliste, mais au sens tout à fait « réaliste » du *mundus imaginalis.* Le lieu de ce monde où apparaît le lieu de l'Imâm est le *mazhar,* c'est-à-dire le *théâtre* et *miroir* du lieu de l'Imâm (ce n'est donc pas dans ce miroir qu'il faut, après coup, chercher l'Imâm). C'est ce qu'explique admirablement Sohrawardî (en parfaite concordance avec ce qu'expliquera plus tard Swedenborg, concernant le monde des visions). En catoptrique mystique, l'organe de perception des apparitions dans les miroirs est la puissance imaginative, elle-même un *katoptron,* miroir, et miroir de la conscience. D'où, en disant que ces visions, ces épiphanies, sont l'hagiographie, *l'histoire* du XIIe Imâm, on donne à entendre que cette histoire, s'accomplissant dans le monde parallèle, est une *antihistoire* par rapport à l'histoire au sens ordinaire du mot; elle ne rentre pas *dans* cette histoire, pas plus que l'image n'est immanente au miroir, à la façon dont la couleur noire, par exemple, est immanente au bois noir. Le lieu où elle se passe est le lieu spirituel, de même que son temps est « entre les temps ». Ces épiphanies délivrent l'homme des lois de l'histoire et de l'espace où s'accomplit l'histoire au sens courant. Elles ne sont pas soumises aux lois de la causalité historique; on ne peut « expliquer » l'histoire secrète du XIIe Imâm par le mécanisme de ces lois. Le principe des événements épiphaniques est un principe d'arrachement à cette causalité — principe qui va à l'encontre ou à rebours de nos théologies et philosophies religieuses qui « cherchent Dieu dans l'histoire ». L' « histoire » du XIIe Imâm est un arrachement à l'Histoire. Faute de le comprendre, on ne pourra pénétrer dans le monde de l'Imâm, et l'on recourra à des explications « scientifiques » dont le résultat le plus clair sera peut-être d'abolir la chose qu'elles cherchent à expliquer.

CHAPITRE II

Au temps de la « Grande Occultation ».

I. - *Le sanctuaire de Jam-Karân*

Les récits dont nous donnons ici la traduction, vont confirmer que, si la parousie de l'Imâm caché domine toute la conscience shî'ite, le rapport de la communauté shî'ite avec son Imâm se maintient nécessairement dans la *dimensio mystica.* Certes, parmi tous les livres concernant l'Imâm, il y en aurait difficilement un seul qui ne comportât point un chapitre rapportant les témoignages de quelques-uns de ceux qui l'ont vu, en songe ou à l'état de veille. Ce sont tous ces récits qui constituent l' « histoire », plus exactement la hiérohistoire, du XIIe Imâm pendant le temps de la Grande Occultation, lequel est un temps « entre les temps ». Aussi, avons-nous dit de cette histoire qu'elle s'accomplit elle-même « entre les temps »; la durée de l'événement vécu a sa propre mesure : elle ne peut s'inscrire dans la trame de la chronologie, ni être mesurée par les unités de celle-ci. Ce que l'on peut inscrire, c'est le *situs* chronologique du visionnaire avant et après, mais nous n'avons plus alors en main que la chrysalide par rapport à l'événement réel, puisque « pendant » l'événement, le visionnaire *n'était pas là.*

Que cet événement ne dépende pas de l'initiative de l'homme ni de sa décision, c'est ce qu'illustrent maintes anecdotes, dont on retrouverait peut-être difficilement l'origine, mais qui n'en, sont pas moins éloquentes, parce qu'elles disent exactement ce qu'elles ont à dire. Je rapporterai la suivante, particulièrement typique, venue à la connaissance d'un ami iranien, et telle que cet ami me la raconta, il y a quelques années [24]. Un *mojtahed* (c'est-à-dire un de ces savants dont la vie tout entière est vouée

24. Récit de M. Seyyed Hosseïn Nasr, Téhéran, décembre 1959.

à la recherche et à l'interprétation des traditions shî'ites) désirait passionnément voir l'Imâm caché. Dans cette intention il multipliait les œuvres pieuses de toutes sortes. Et voici qu'une nuit il voit en songe un personnage qui lui révèle qu'à telle porte d'Ispahan, tel matin à l'aube, chez tel artisan, il verra l'Imâm. Il hésite, mais trois nuits de suite le songe se reproduit. Il se rend donc à l'endroit indiqué. Au moment où il va pénétrer dans la demeure de l'artisan, un jeune homme précisément sort de celle-ci. Lui-même entre, se présente à l'artisan, et lui explique prudemment et longuement la raison de sa venue matinale. Et l'artisan de lui dire : « Mais l'Imâm était là tout à l'heure, juste au moment où tu es entré ». Et mon ami iranien commentait ainsi : l'Imâm peut prendre n'importe quel revêtement. Ce n'est pas à toi de chercher à le voir, c'est à lui de décider si tu as la *capacité* de le voir, c'est-à-dire si tu es vraiment un de ses compagnons, si tu appartiens à *son* monde. — Appartenir au monde des compagnons de l'Imâm, c'est avoir la capacité de percevoir les Formes spirituelles, la capacité de « voir les choses en Hûrqalyâ ». Avoir cette capacité et la mettre en oeuvre, cela ne dépend ni de l'effort ni de la science de l'homme. En peut être favorisé un homme très simple, aussi bien qu'un shaykh, un grand spirituel ou un grand savant. Il appartient alors à l'Imâm de prendre l'initiative.

Ainsi l'éprouve la conscience shî'ite, et c'est ce qu'illustre de façon frappante l'origine du sanctuaire de Jam-Karân. Le sanctuaire de Samarra en Iraq est le lieu où l'Imâm s'est occulté au regard des hommes, au regard de leurs yeux de chair; le sanctuaire de Jam-Karân en Iran est un des lieux de ses apparitions aux yeux de cet organe subtil sans lequel une anthropologie reste incomplète, réduite ou bien à matérialiser le spirituel concret, ou bien à le réduire à l'imaginaire, à l'hallucinatoire, sinon à une simple vue de l'esprit [25]. C'est la raison pour laquelle nous avons déjà mis la phénoménologie de la conscience visionnaire en référence à l'ontologie de Sohrawardî, parce que c'est elle qui, par excellence, marqua le lieu métaphysique du « monde des visions », et que sur ce point son influence s'est maintenue au cours des siècles. Aussi bien, l'accomplissement réel ou mental du pèlerinage, que ce soit à Samarra ou que ce soit à Jam-Karân, présuppose chez tous les pèlerins le passage de la

25. Nous avons insisté à plusieurs reprises au cours du présent ouvrage sur la nécessité du *mundus imaginalis,* son lien essentiel avec la valorisation de la connaissance imaginative et l'idée de « corps subtil » (voir l'index). Sur ce dernier thème, nos philosophes ont développé les données de leurs traditions dans un lexique qui rejoint celui de Proclus : voir notre *Terre céleste,* index s. v.

perception sensible à un autre mode de perception supérieure [26]. Jam-Karân est une oasis, située à une lieue et demie environ au sud-est de la ville de Qomm, dans le désert, à proximité de montagnes qui, dans le crépuscule du soir, prennent des formes aussi fantastiques que celles des fragiles bâtiments de pisé composant la bourgade. C'est là qu'au IVe/Xe siècle, à la suite d'une épiphanie du XIIe Imâm à un shaykh qui y résidait, fut édifié le sanctuaire devenu un lieu de pèlerinage pour tous les shî'ites duodécimains. Ce sont surtout les circonstances de cette épiphanie qui nous intéressent, et c'est sur elles que nous insisterons. Nos informations concernant la fondation de la mosquée construite à Jam-Karân sur l'ordre du XIIe Imâm, remontent à l'un des nombreux ouvrages d'Ibn Bâbûyeh; l'ouvrage est aujourd'hui perdu, mais le récit avait été heureusement recueilli dans une « Histoire de Qomm » rédigée par un de ses contemporains. Nous l'avons retrouvée dans une des savantes compilations que l'on doit à un éminent érudit shî'ite iranien du siècle dernier, Mîrzâ Hosayn Nûri [27].

Le récit, à la première personne, rapporte les propres paroles du shaykh à qui il fut accordé une nuit du mois de Ramazan 373/février 984, d'être l'interlocuteur du XIIe Imâm. La date (tout extérieure, bien entendu) n'est séparée que par une quarantaine d'années de celle qui est assignée au début de la

26. C'est ce qu'analyse fort pertinemment le commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î sur la *Ziyârat al-Jâmi'a* (pèlerinage spirituel aux Douze Imâms), montrant comment les invocations et les degrés progressifs de la pénétration dans le sanctuaire sont des « rites de passage », produisant graduellement le passage du monde de la perception sensible commune au monde de la perception suprasensible. Cf. *Annuaire de la Section des Sc. relig. de l'École des Hautes Études,* année 1968-1969, pp. 151 ss.

27. L'histoire du sanctuaire de Jam-Karân est racontée par Mîrzâ Hosayn Nûrî, *Kalima-ye tayyiba, éd.* typogr. Téhéran, K.-F. Islâmîya, s. d., pp. 457 ss. d'après l'histoire de Qomm de Hasan ibn Moh. Qommî, lequel y transcrit quelques pages d'un ouvrage aujourd'hui perdu d'Ibn Bâbûyeh *(Kitâb Mu'nis al-hazîn fî ma'rifat al-Haqq wa'l-Yaqîn).* Comme le remarque le très érudit Mîrzâ Hosayn Nûrî, la date de 393/1003 est fausse, puisque Ibn Bâbûyeh, auteur de l'ouvrage qui est à la source, est mort en 381/992. Vu la confusion fréquente de la graphie arabe des deux noms de nombres *sab'în* et *tis'în,* il est évident que la visitation de l'Imâm doit être portée à la date du 17 Ramazan 373/22 février 984. Mîrzâ Hosayn Nûri procède en outre (pp. 460 ss.) à une savante critique bibliographique du *Tâ'rîtkh-e Qomm* (Histoire de Qomm) : écrit en arabe par Hasan ibn Moh. Qommî, l'ouvrage est traduit en persan, en 865 h., par Hasan ibn 'Alî ibn Abdel-Malik Qommî. C'est cette version persane qui a été éditée par Sayyed Jalâloddîn Tehrânî (Téhéran 1313 h. s.). L'original arabe est aujourd'hui perdu; il semble qu'il l'était déjà au XVIIe siècle, puisque Majlisî n'avait pu le retrouver, bien qu'un de ses contemporains, Mîr Moh. Ashraf (dans ses *Fazâ'il al-sâdât),* cite encore d'après l'original arabe, non d'après la version persane.

Grande Occultation. Le début du récit présente certains détails d'autant plus intéressants à relever qu'ils rappellent les rites symboliques bien connus dans les rituels d'initiation. Il y a en premier lieu le rite du changement de vêtement. Le même trait se retrouve dans d'autres récits qui ont, eux aussi, l'allure de récits d'initiation. C'est ainsi que dans le « récit du Nuage blanc » (*supra* liv. V, chap. III, 3), nous constations qu'à un moment donné l'Imâm apparaissait revêtu de deux robes dont la couleur symbolique annonçait que l'on était passé au monde du *Malakût.* Là même un épisode inséré dans son herméneutique par Qâzî Sa'îd Qommî, nous montrait le Ve Imâm, Mohammad Bâqir, qui, au moment d'introduire son disciple dans le *Malakût,* commençait par entrer dans certain oratoire pour y changer de robe; au retour, il reprenait l'ancienne robe. Dans le rituel des mystères de Mithra, le revêtement successif de robes correspondant au degré de l'ascension mystique, est un rite bien connu en histoire des religions. C'est qu'en effet, déposer un vêtement et en revêtir un autre, est le rite qui accompagne nécessairement le passage d'un monde à un autre, rite signifiant que l'on ne pénètre pas dans un monde supérieur avec la nature et les organes dont on dispose dans le monde d'un degré inférieur.

Comme on le constate dès le début du récit qui va suivre, les gestes qu'accomplit le shaykh de Jam-Karân, dans l'affolement que lui fait éprouver l'extraordinaire invite, correspondent trait pour trait au rituel initiatique bien connu. Bien qu'ils ne soient pas accomplis avec un cérémonial liturgique, leur signification est la même. A deux reprises le shaykh veut mettre ses vêtements ordinaires, et à deux reprises une voix impérieuse l'avertit qu'il se trompe. Ces vêtements ne sont pas les *siens ;* ce sont les vêtements de sa vie quotidienne extérieure, ce ne sont pas les vêtements de son âme, les seuls qu'il puisse porter pour entrer momentanément dans le *Malakût,* parce que ceux-là seuls sont les siens; le vêtement profane n'est ni le vrai ni le sien; le vêtement sacral est le vêtement de l'âme, celui du myste au moment de son initiation. Ici aussi le shaykh, averti de son erreur, trouve le vêtement qui est le *sien,* avec lequel seul il peut se présenter là où il en a reçu l'invite (et parce que c'est vraiment le *sien,* il le trouve alors spontanément, sans plus avoir à le chercher).

Autre détail : le shaykh cherche vainement la clef de sa maison pour sortir. La même voix l'avertit : point de clef pour sortir et pénétrer dans le monde où on l'attend (pas plus que l'exilé des récits d'initiation de Sohrawardî n'a besoin de clef pour s'ouvrir la voie, hors de sa prison, à la rencontre de l'Ange;

d'autres lui ont ouvert la porte). Enfin, lorsque le shaykh a été conduit par ses mystérieux interlocuteurs en présence de l'Imâm, il voit celui-ci entouré d'un groupe de graves personnages, dont l'habillement annonce qu'ils sont au nombre des compagnons de l'Imâm. Tout proche de l'Imâm, un vénérable sage fait la lecture, et le visionnaire reconnaît Khezr (Khadîr), le mystérieux prophète que l'on rencontre toujours dans les parages de la Source de la Vie, l'initiateur de tous ceux qui n'ont pas eu de maître humain ou d'autre maître que l'Imâm. Il est souvent intervenu et interviendra encore au cours des textes présentés ici. Compagnon du XIIe Imâm, il est même identifié par quelques-uns avec l'Imâm lui-même. Bref, il semble que tous les détails soient là bien en place, pour nous informer que la présence de l'Imâm *arrache* au monde de la perception commune, et pour nous suggérer en quel *lieu* est introduit le visionnaire, en quel *lieu* se produit la rencontre de l'Imâm. Alors suivons ici notre texte.

« Le shaykh 'Afîf Sâlih (plus loin dénommé simplement Hasan) Jam-Karânî a raconté ceci : la nuit du mardi 17 du mois de Ramazan de l'année 373 de l'hégire (22 février 984)[28], je dormais dans ma maison, lorsque quelques hommes frappèrent à la porte de la demeure. Il était minuit passé. Ils m'éveillèrent ainsi et me crièrent : Lève-toi, et réponds à l'invite de l'Imâm Mohammad al-Mahdî, *Sâhib al-Zamân,* qui t'appelle. Je me levai, tout en éprouvant une certaine inquiétude, et me préparai. Ils seront certainement partis, avant que je sois prêt, me disais-je. Je revêtis ma chemise. Mais une voix se fit entendre : retire cette chemise, ce n'est pas la tienne. Je perdais la tête et voulus mettre mes *sarâwîl* (hauts-de-chausses). De nouveau la même voix se fit entendre : ce n'est pas à toi. Prends les *sarâwîl* qui sont à toi. Je rejetai donc le vêtement, pris le mien et le revêtis. Alors voici que je me mis à chercher la clef de la porte de ma maison, afin de pouvoir sortir. De nouveau la voix se fit entendre : la porte est ouverte! Lorsque j'arrivai à la porte et la trouvai en effet ouverte, je vis là un groupe de nobles personnages. Je les saluai ; ils me rendirent mon salut en me disant : Bienvenue à toi ! Puis ils me conduisirent jusqu'à l'emplacement où s'élève maintenant la mosquée.

« Observant le lieu, je vis là un trône *(takht) ;* de magnifiques coussins y étaient disposés; un jeune homme d'une trentaine d'années était adossé à quatre de ces coussins. Devant lui était assis un *pîr* (un shaykh, un sage) ; il tenait un livre à la main et faisait la lecture pour le jeune homme. Plus d'une soixantaine

28. Sur la date ainsi rectifiée, cf. la note précédente.

de personnages étaient là, groupés autour du trône et faisaient la prière. Les uns portaient une robe blanche, les autres portaient une robe verte. Le *pîr* que je voyais faire la lecture, c'était Hazrat Khezr (Khadir). Alors voici qu'il me fit signe. »

Le moment est venu où nous allons apprendre les raisons qui ont motivé l'appel de l'Imâm : un spoliateur, un certain Hasan Moslem, a usurpé et profané cette terre qui est sainte. Le shaykh Hasan Jam-Karânî va être chargé d'un message pour cet homme. Il faut que celui-ci restitue cette terre et que l'on y construise un temple.

« A ce moment, l'Imâm m'appela par mon nom et me dit: Il faut que tu te rendes chez Hasan Moslem et que tu lui dises ceci : "Voici cinq ans que tu cultives cette terre; cette année encore tu as fait la récolte. Mais désormais il ne t'est plus permis de la cultiver. Il faut que tu restitues tout le profit que tu en as tiré, afin que l'on construise ici même une mosquée." Dis encore ceci à Hasan Moslem : "Cette terre est une terre sainte, et Dieu l'a choisie entre autres terres. Mais toi, tu t'en es emparé comme si elle était à toi. Dieu t'a déjà repris deux jeunes fils, mais ta conscience ne s'est pas éveillée. Si tu ne te conformes pas à l'ordre qui t'est donné, d'autres fléaux te frapperont, jusqu'à ce que ta conscience s'éveille". »

Le shaykh Hasan Jam-Karânî de dire alors à l'Imâm : « O mon seigneur et protecteur! pour cette mission il me faut un signe, car les gens n'écouteront pas mes paroles sans qu'il y ait un signe et une preuve, et ils ne donneront pas leur assentiment à ce que je dirai. — *L'Imâm :* Là-même nous te donnerons un signe, afin que l'on ajoute foi à tes paroles. Va maintenant, et porte notre message. Commence par aller trouver le Sayyed Abû'l-Hasan Rezâ. Dis-lui de se lever et d'aller se présenter à Hasan Moslem. Qu'il lui demande raison du profit qu'il a récolté pendant tant d'années; qu'il le lui reprenne et en dispose pour que l'on construise la mosquée. Qu'il convoque les notables de la contrée qui s'étend depuis Rahaq jusqu'à Ardahâl et qui est notre domaine, — et qu'il mène à terme la construction du temple. »

Là-dessus, l'Imâm précise les modalités du *waqf* (fondation pieuse) ; il formule les règles liturgiques que les pèlerins devront observer en accomplissant la Prière dans son sanctuaire (séquence des invocations, des textes, nombre des *rak'at* ou inclinations qui marquent les temps ou unités de la Prière) ; ces règles sont celles qui sont observées depuis dix siècles par les pèlerins venus à Jam-Karân. « Pour le pèlerin, dit l'Imâm, qui accomplira ainsi cette liturgie de deux *rak'at,* il en sera de sa Prière comme s'il l'accomplissait dans le Temple antique de La Mekke (c'est-

à-dire dans la Ka'ba même). » Le shaykh Hasan Jam-Karânî, sur un signe de l'Imâm, prend congé et se retire. Mais voici qu'à deux reprises, lorsqu'il a fait quelques pas, l'Imâm le rappelle. Une première fois, pour lui annoncer que dans le troupeau d'un berger nommé Ja'far Kâshânî, il trouvera un certain bouc à la toison abondante, noire et blanche, marquée de sept signes; ce bouc, il l'achètera pour l'offrir en sacrifice et distribuer sa chair aux malades et aux infirmes, qui alors guériront. Ce sacrifice est mis en correspondance avec le sacrifice de la vache dont parle la deuxième sourate du Qorân (2 : 63-69), comme expiation et purification (ces versets qorâniques sont une nette réminiscence du *Livre des Nombres* XIX, 1-10). Une seconde fois, l'Imâm rappelle le shaykh pour lui annoncer sa « présence » en ce lieu pendant sept jours, c'est-à-dire jusqu'à cette nuit du mois de Ramazân qui est dénommée « Nuit du destin »[29].

On voit que les symboles ne manquent pas dans le discours de l'Imâm. Le shaykh Hasan Jam-Karânî poursuit son récit; il sort du lieu et du temps théophaniques où il avait été témoin unique et privilégié, pour rentrer dans la durée continue et l'espace de la perception commune. La trame des faits quotidiens, suspendue par l'intervention surnaturelle qu'elle ne peut contenir, reprend son cours, et les conséquences qui vont s'y inscrire établiront le seul synchronisme qui soit à notre portée entre l'événement visionnaire et l'événement visible, historique; ces conséquences, ce seront l'accomplissement des faits annoncés par l'Imâm et la construction de la mosquée. « Je retournai chez moi, dit le shaykh, et passai le reste de la nuit, plongé en une profonde méditation, jusqu'à ce que le matin se levât. » Il va chercher alors un de ses amis; ensemble ils se rendent au lieu de l'apparition de l'Imâm. A leur stupeur, ils voient un ensemble de chaînes et de clous gisant sur le sol. Shaykh Hasan y voit le *signe* promis. Les deux amis se hâtent alors pour faire visite au Sayyed Abû'l-Hasan Rezâ, comme l'Imâm l'avait prescrit. Là même Shaykh Hasan s'aperçoit qu'il est attendu : « Tu es bien de Jam Karân ? » demande le Sayyed. Le shaykh lui raconte l'événement de la nuit précédente. « O Hasan, répond le Sayyed, cette nuit même, pendant mon sommeil, quelqu'un m'a dit en songe : un homme du nom de Hasan viendra de Jam-Karân chez toi au matin. Tu dois croire à ses paroles, faire confiance à ce qu'il te dira; son discours sera notre discours. Ne le récuse pas. — Je me suis éveillé alors, et voici que je t'ai attendu jusqu'à cette heure. »

29. Sur la « Nuit du Destin », cf. *supra* p. 318, n. II.

A partir de ce moment, Sayyed Abû'l-Hasan Rezâ prend la direction des opérations, en se conformant aux instructions de l'Imâm transmises par le shaykh Hasan. Chevauchant ensemble, les trois compagnons commencent par rejoindre en bord de piste le berger Ja'far Kâshânî. Le bouc annoncé par l'Imâm est bien là, et il accourt de lui-même au-devant du shaykh Hasan. On conclut l'achat, mais, chose curieuse, le berger Ja'far déclare, serment à l'appui : « Je n'avais jamais vu ce bouc jusqu'à présent; il n'avait jamais fait partie de mon troupeau. Je l'ai vu ce matin pour la première fois et ai essayé en vain de l'attraper. Et maintenant voici qu'il accourt au-devant de vous. » Le sacrifice du bouc est consommé à l'endroit prescrit. On convoque Hasan Moslem le spoliateur de la terre sainte, et on l'oblige à restituer le bien qui n'était pas à lui. On convoque les notables de Rahaq. Bref, on fait tout ce qui est nécessaire pour la mosquée de l'Imâm. Les chaînes et les clous mystérieux sont transportés par le Sayyed Abû'l-Hasan Rezâ dans sa demeure à Qomm; fichés au portail de sa maison, leur attouchement produisait des effets extraordinaires. Mais il semble qu'après la mort du Sayyed, ils disparurent aussi mystérieusement qu'ils étaient apparus sur le sol de Jam-Karân, lorsque le matin s'était levé au terme de la nuit visionnaire.

Tels sont en bref les événements que nous rapporte la tradition de Jam-Karân. C'est là, à proximité de la bourgade, que dans un enclos de verdure s'élève maintenant, conformément aux prescriptions de l'Imâm, le sanctuaire qui, depuis bientôt dix siècles, est un lieu de pèlerinage de tous les shî'ites, particulièrement des shî'ites iraniens. Lieu de pèlerinage intensément fréquenté de nos jours encore, mais entouré d'une grande discrétion, comme tout ce qui concerne la piété envers l'Imâm caché.

Par un tardif et splendide automne iranien (1962), au terme d'une journée passée au village de Kahak, dans une haute vallée de la proche montagne, là où Mollâ Sadrâ Shîrâzî avait cherché refuge pendant une dizaine d'années dans la solitude, nous eûmes l'occasion de nous rendre à Jam-Karân avec deux chers compagnons iraniens. L'un d'eux était celui dont nous rapporterons plus loin pour finir, le récit d'un songe témoignant, s'il en était besoin, de l'intense présence de l'Imâm dans les cœurs shî'ites. De ce pèlerinage nous gardons un souvenir extraordinaire, sans doute parce qu'en ce lieu à l'environnement géologique étrange, et où la mosquée de l'Imâm inscrit dans le sol un splendide défi que la foi dans les Invisibles porte à notre époque, il semble que tout soit possible. Dans ce paysage silencieux et immense, des récits comme ceux que nous proposons au cours de ce chapitre, prennent une tout autre évidence que lorsque

nous les lisons dans nos pays, dans le tumulte de nos villes, ou à proximité de nos grand'routes. Dans le désert, rien ne ressemble plus à une piste qu'une autre piste. Ayant perdu notre chemin, l'un de nos compagnons interpella d'une voix forte un cavalier passant providentiellement à proximité : « Où est la route vers le sanctuaire de l' *Imâm al-zamân* (l'Imâm de ce temps) ? » Ces mots *Imâm al-zamân,* vibrant dans le silence de la grande solitude, pure de la pureté du ciel immense, donnaient soudain à Celui qui est désigné ainsi avec tant d'espérance et de ferveur, depuis tant de siècles, la force d'un réel s'imposant le temps d'un éclair, mais bien réel... puisque nous étions tous les trois à la recherche du chemin vers lui, et que ce chemin on nous le montrait.

Nous disions ci-dessus que îe récit de la fondation de la mosquée de Jam-Karân appartient à un type précis de manifestation de l'Imâm au temps de la Grande Occultation. Dans les récits de ce type, celui à qui est faite la faveur de cette manifestation, non seulement est conduit en présence de l'Imâm, mais est conscient qu'il se trouve en présence de l'Imâm. La présence de l'Imâm fait soudain irruption dans le lieu du visionnaire et l'enveloppe « comme une substance spirituelle enveloppe une substance matérielle ». Il en est d'autres où le pèlerin n'est pas conduit jusqu'en présence de l'Imâm; il est néanmoins « chez l'Imâm ». En outre, il lui faut parcourir les étapes d'une topographie mystérieuse que nous ne retrouverons jamais sur nos cartes, puisqu'elle appartient au « huitième climat ». A ce type de récit, appartiennent les deux premiers des trois récits qui vont suivre.

2. - *Le voyage à l'Ile Verte en la Mer Blanche*

Le premier de ces trois récits, celui qui relate le voyage à l'Ile Verte *(al-Jazîrat al-khazrâ),* a été enregistré par Majlisî dans sa grande encyclopédie des *hadîth* shî'ites[30]. Il s'agit d'un document qui se trouvait dans la bibliothèque du sanctuaire de Najaf, c'est-à-dire le sanctuaire du Ier Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib, en Iraq (allusion y a déjà été faite ici, puisque c'est dans le trésor de ce sanctuaire que notre ami, M. Osman Yahya, a retrouvé l'autographe du *Tafsîr 'irfânî* de Haydar Âmolî). Le document était écrit de la main d'un éminent shaykh de Koufa, le shaykh al-Fazl ibn Yahyâ ibn 'Alî al-Tayyibî al-Kûfî.

30. Pour le Récit de l'Ile Verte, cf. Majlisî, *Bihâr,* vol. XIII, pp. 143-148 et la version persane, chap. XXVI, pp. 437 ss.

C'est ce personnage qui a recueilli lui-même le récit des lèvres mêmes de celui qui avait été le héros de cette extraordinaire expérience, à savoir un shaykh iranien du Mazandéran (province littorale du sud de la Mer Caspienne), le shaykh 'Alî ibn Fâzel Mazandarânî (compatriote donc de notre Haydar Âmolî, *supra* liv. IV, chap. I).

Le rédacteur, le shaykh aî-Fazl ibn Yahyâ, a détaillé minutieusement les circonstances. Il se trouvait lui-même à Karbala, en Iraq également, en pèlerinage au sanctuaire du IIIe Imâm, l'Imâm Hosayn, petit-fils du Prophète, que l'on salue comme le « prince des martyrs » *(Sayyed al-shohadâ).* Au jour de la mi-Sha'bân de l'an 699 de l'hégire, correspondant au 19 mai 1299 (cette date est significative, puisque la nuit du 15 Sha'bân est l'anniversaire de la naissance du XIIe Imâm, l'Imâm caché), il eut une longue conversation avec deux éminents shaykhs qui se trouvaient là également en pèlerinage (les deux shaykhs, originaires de la montagne de Hilla en Syrie, laquelle fut toujours un foyer shî'ite, s'appelaient Shaykh Shamsoddîn ibn Najîh al-Hillî et Shaykh Jalâloddîn 'Abdollâh ibn al-Hawâm al-Hillî). Les deux shaykhs firent part à notre rédacteur du récit extraordinaire que, peu de temps auparavant, se trouvant en pèlerinage à Samarra (autre lieu saint shî'ite, celui, nous l'avons rappelé ci-dessus, où mourut le XIe Imâm, Hasan al-'Askarî, et où son fils entra dans l'Occultation), ils avaient entendu raconter par un shaykh iranien, à savoir le « récit des choses étranges et merveilleuses qu'il avait contemplées et vues de ses yeux dans l'Ile Verte située en la Mer Blanche ».

Bien entendu, leur auditeur brûle aussitôt du désir d'entendre à son tour le même récit des lèvres mêmes de son héros. Il part immédiatement pour Samarra, où il espère encore le joindre. En fait, il aura la chance de le rencontrer à Hilla. La rencontre est facilitée du fait que le shaykh iranien y avait élu domicile chez un de ses compatriotes du Mazandéran, établi lui-même à Hilla, le Sayyed Fakhroddîn Hasan Mazandarânî. Le contact s'établit, avec tout le charmant protocole de l'hospitalité orientale. On s'aperçoit que le shaykh iranien avait fort bien connu, à Wâsit, le père et le frère de celui qui allait devenir le rédacteur de son récit; on se trouve donc comme en famille. D'autres shaykhs de Hilla et des environs arrivent à leur tour, et le soir du 11 Shawwâl 699/12 juillet 1299, donc presque deux mois exactement après la première audition du récit à Najaf par personne interposée, le shaykh al-Fazl ibn Yahyâ al-Kûfî écoute, fasciné comme le reste du savant auditoire où tout le monde, bien entendu, est shî'ite,le récit du shaykh 'Alî ibn Fâzel Mâzandarânî. Il assure qu'il a tout transcrit

fidèlement; s'il a peut-être changé un mot par-ci par-là, rien n'est altéré quant au sens et quant aux faits.

Ce récit de 'Alî ibn Fâzel est lui-même très circonstancié. Il débute par un court prologue qui a, entre autres utilités, celle de nous montrer à qui nous avons affaire : un homme de science et de piété, qui ne présente aucun symptôme de disposition à ce que nous appelons aujourd'hui la schizophrénie. Il commence par exposer qu'il avait passé plusieurs années en Syrie, à Damas exactement, à étudier les sciences qui font partie du cycle des sciences islamiques traditionnelles. Entre autres, il avait étudié les sciences qorâniques auprès d'un shaykh d'Andalousie, le shaykh Zaynoddîn 'Alî al-Maghrebî al-Andalûsî, à la personne de qui il s'était particulièrement attaché, non seulement à cause de sa science, mais à cause de l'extrême douceur de son caractère. Lorsque, par exemple, ce shaykh qui était de rite malékite, avait à citer les shî'ites, il avait coutume de dire : « Les docteurs imâmites sont sur ce point de telle ou telle opinion », au lieu d'employer des qualificatifs désagréables et de vitupérer, comme le faisaient tous les autres professeurs de *madrasa.*

Malheureusement l'éminent shaykh andalou, au bout de quelques années, décide d'aller s'établir en Egypte. La perspective de la séparation était aussi pénible pour le shaykh que pour son élève; elle était non moins pénible pour d'autres élèves, tout un groupe d'expatriés *(ghorabâ')* qui s'étaient attachés à lui. Comme à l'époque les formalités de voyages et les frais de déplacement n'offraient pas les complications que nous connaissons de nos jours, surtout lorsqu'il s'agissait d'un shaykh et de ses élèves, on prend la décision la plus simple : celle de se rendre tous ensemble en Egypte (nous apprendrons à la fin du récit, que ce trajet fut marqué par un mémorable épisode dont le narrateur ne nous dit rien pour le moment). Au Caire, le shaykh Zaynoddîn Andalûsî prend demeure en la célèbre mosquée d'al-Azhar; il y donne des cours; les personnages les plus émi-nents de l'Egypte viennent lui rendre visite et le consulter. Bref, tout allait pour le mieux, les élèves vivant, eux aussi, dans les conditions les plus agréables. Le malheur voulut qu'au bout de neuf mois, arriva une troupe de voyageurs d'Andalousie. « L'un d'eux, dit le narrateur, était porteur d'une lettre du père de notre shaykh. Son père lui apprenait qu'une grave maladie lui était survenue et qu'il désirait le revoir avant de mourir. Aussi l'exhortait-il à se mettre en route sans délai. Notre shaykh fut très ému par la lettre de son père et pleura. Il résolut de partir aussitôt pour l'Andalousie. Quelques-uns de ses disciples décidèrent derechef de l'accompagner. J'étais de leur nombre, parce que le shaykh avait beaucoup d'affection pour moi, et que la perspective de voyager en sa compagnie me plaisait beaucoup. »

Quelle route suivit-on? Jusqu'où alla-t-on en caravane? Où prit-on le bateau ? 'Alî ibn Fâzel est muet sur tous ces points. Toujours est-il qu'ayant à peine touché terre en Andalousie, il est saisi d'une fièvre violente, dès la première étape. Son shaykh est désolé, mais il est lui-même encore à cinq jours de marche du lieu où réside son père, et il doit s'y rendre en hâte. Il recommande donc le malade aux bons soins du prédicateur *(khâtib)* de la bourgade : s'il guérit, il pourra facilement le rejoindre. Mais les choses devaient tourner tout autrement. La fièvre immobilise le malade pendant trois jours. A la fin du troisième jour, sa fièvre tombée, il sort, pour prendre un peu l'air, dans les rues du village. Il y observe un groupe d'hommes qui avaient apporté avec eux plusieurs lots de marchandises, et « qui étaient arrivés des montagnes avoisinant le rivage de la Mer Occidentale (l'Atlantique ?) ». Il s'informe. « Ils viennent, lui dit-on, d'une contrée voisine du pays des Berbères, du côté de la presqu'île des *Rawâfiz* », c'est-à-dire les Dissidents, terme désobligeant dont se servent les sunnites pour désigner les shî'ites. Cette nouvelle le met dans la joie et lui inspire un grand désir de connaître ce pays. Il obtient d'autres précisions : « Depuis ici jusqu'à ce pays-là, lui dit-on, il y a vingt-cinq jours de voyage. Sur ce total, il y a deux jours de traversée d'un désert sans la moindre trace d'eau ni de culture. Au-delà, les villages font suite les uns aux autres. » 'Alî ibn Fâzel loue un âne pour le prix de trois dirhams, se joint au groupe et part pour la grande aventure. Il ne nous dit pas si et comment il y eut à traverser le détroit de Gibraltar (du moins son rédacteur l'a omis); en tout cas, il parvient sain et sauf au-delà du grand désert. Il apprend que la « presqu'île des shî'ites[31] » est encore à trois journées de marche, et il continue d'avancer seul. Dès maintenant, il n'est plus du tout sûr que nous suivions un itinéraire qui puisse être reporté sur nos cartes géographiques.

Notre voyageur finit par arriver à une presqu'île ceinte de quatre murailles, lesquelles sont pourvues de hautes tours massives; l'enceinte extérieure borde le rivage de la mer. Il entre par une porte monumentale désignée comme la « Porte des Berbères » (la direction géographique d'où il venait, était en effet celle du pays berbère). Il se fait guider jusqu'à la Mosquée

31. *Jazîra* signifie en propre une « île »; son acception courante est beaucoup plus large, le mot pouvant désigner une péninsule, presqu'île, province. Dans l'usage ismaélien, c'est une tranche, une section (peut-être tout idéale) de la population de la Terre ; cf. W. Ivanow, *Ismaili Tradition concerning the Rise of the Fatimids,* London 1942, pp. 20-21, n. I.

principale; c'est un édifice aux dimensions imposantes, situé à l'*ouest* de la ville, en bordure de la mer. Le voyageur épuisé choisit un coin à l'écart dans la mosquée et y prend quelque repos. Soudain, voici que s'élève la voix du mu'ezzin chantant l'appel à la Prière. Pour comprendre l'émotion de l'exilé, il faut nous représenter l'état de clandestinité auquel, pendant si longtemps et sur de vastes portions du territoire de l'Islam, de haineuses persécutions réduisirent les shî'ites, les fidèles des saints Imâms [32]. Pour la première fois de sa vie, 'Alî ibn Fâzel entend résonner du haut du minaret d'une mosquée, en conclusion de l'appel rituel à la Prière, l'invocation shî'ite demandant que soit hâtée la « Joie », terme consacré par lequel on fait allusion à la Joie de la parousie, c'est-à-dire à l'Apparaître futur de l'Imâm qui règne invisiblement et *incognito* sur ce temps. Est-il donc vraiment enfin chez les siens? D'émotion, ses yeux se remplissent de larmes. Aussi bien observe-t-il les groupes de croyants en train de faire leurs ablutions rituelles à la source qui jaillit sous un grand arbre, à l'est de l'enceinte extérieure de la mosquée; tous procèdent selon le rituel shî'ite. Et lorsqu'un homme au beau visage, dont tout le maintien exprime la gravité et la douceur, se détache des groupes pour être le guide liturgique de la Prière, il observe encore que tous célèbrent celle-ci, d'un bout à l'autre, selon les rites transmis par les Imâms du shî'isme. Mais lui-même est trop accablé de fatigue par son voyage; il reste dans son coin, continue de se reposer, et s'abstient de participer à la Prière.

C'est justement ce que tous lui reprochent lorsque, la Prière achevée, ils s'avisent de sa présence. Et d'abord qui est-il ? Que fait-il là ? Il suffirait à 'Alî ibn Fâzel de répondre, pour justifier sa présence, qu'il est lui-même un shî'ite iranien. Il n'en fait rien. Jamais un shî'ite, et un shî'ite isolé, et surtout à l'époque, ne parlera le premier. Il se contente de dire qu'il est un Iraqien (il avait bien séjourné en effet en Iraq) et qu'il est un *moslem;* et il énonce la double profession de foi attestant l'Unicité divine (le *tawhîd)* et la mission prophétique de Mohammad. Mais alors les autres de lui répliquer que cette double attestation fait peut-être de lui un *moslem,* mais qu'elle ne suffit pas à faire de lui un *mu'min,* un vrai fidèle, un croyant au sens vrai du mot. Pourquoi ne prononce-t-il pas la troisième Attestation,

32. Cf. par exemple, le traité en persan (principalement juridique) du VIIIe/XIIIe siècle, intitulé *Mo'taqad al-Imâmîya,* éd. Sayyed Moh. Meshkât et M.-T. Dânesh-Pajûh, Téhéran 1961, les pp. 138 ss. répondant à la question : Pourquoi la science des *foqahâ* sunnites s'est-elle si largement diffusée dans le monde, tandis qu'il n'en fut pas de même pour la science des Imâms de la famille du Prophète ? (cf. déjà *supra,* liv. I).

afin d'être un vrai croyant ? Le voyageur (poussant vraiment à la limite la discipline de Parcane) feint d'ignorer quelle est cette troisième Attestation, et demande qu'on l'en instruise. Alors, le shaykh qui avait guidé la Prière, lui explique le secret de l'Imamat, les noms des Douze Imâms, des Douze Amis de Dieu *(Awliyâ' Allah),* ces douze Noms que la voix divine avait révélés au Prophète au cours du ravissement nocturne qui l'extasia de ciel en ciel (ces Noms qui étaient inscrits en lettres flamboyantes sur une mystérieuse Tablette d'émeraude en possession de Fâtima; ces mêmes Noms aussi qu'Adam avait contemplés, inscrits en lettres de lumière sur les montants du Trône, avant de sortir du paradis, et dont à son tour un Haydar Âmolî eut la perception visionnaire dans le ciel nocturne de Baghdad, où il vit ces Noms inscrits en lettres d'or et cerclés de lapis lazuli). Dès ce moment toute crainte et toute réserve, comme aussi toute fatigue, s'évanouissent chez le migrateur. C'est une scène émouvante de reconnaissance fraternelle qui se joue : « Je suis l'un des vôtres; moi aussi, je suis un shî'ite. » Alors, c'est à qui prendra soin de lui, à qui lui prodiguera les marques de considération et de respect. Selon la coutume, on lui indique un petit emplacement dans une dépendance de la mosquée, dont il pourra faire son habitat provisoire.

A partir de ce moment, le récit va tourner de façon caractéristique au Récit d'initiation, et c'est pourquoi je laisserai la parole, autant que possible, à 'Alî ibn Fâzel lui-même. Le shaykh qui était *l'imâm* de cette communauté shî'ite (c'est-à-dire *imâm* au sens purement liturgique du mot, celui qui guide la célébration de la Prière), ce shaykh se fait son compagnon d'initiation. Ils passent toutes leurs journées ensemble, en longues conversations. Or, au cours de ses promenades, 'Alî ibn Fâzel remarque qu'il n'y a aucun champ ensemencé dans les environs. D'où les habitants tirent-ils donc leurs moyens de subsistance ? C'est la question qu'il pose à son compagnon, et c'est la question que sans doute il *fallait* poser. Le shaykh lui répond : « Leur subsistance leur vient de l'Ile Verte située dans la Mer Blanche, laquelle est une des îles des fils de l'Imâm qui est le seigneur de ce temps. — Et combien de fois par an, demandai-je, arrive cette subsistance ? — Deux fois par an. Cette année le premier voyage a déjà eu lieu. Nous attendons encore le second. — Et combien de temps, demandai-je encore, jusqu'à cette nouvelle arrivée ? — Quatre mois, me dit-il.

« Je fus impressionné par la longueur de ce délai. Je commençai par rester quarante jours en attente parmi eux, priant Dieu nuit et jour de hâter l'arrivée des navires. Pendant tout ce temps, tous témoignaient à mon égard d'une gentillesse, d'une estime

et d'une considération extrêmes. Au terme du quarantième jour, mon cœur était dans l'angoisse, parce que cette attente n'en finirait jamais. Je sortais; je me promenais le long de la mer, tout en regardant attentivement vers la haute mer dans la direction de l'ouest, car les habitants m'avaient confirmé que c'était bien de cette direction que leur parvenaient leurs moyens de subsistance. » Peut-être, en nous remémorant l'itinéraire parcouru jusqu'ici, inclinons-nous à croire que nous nous trouvons sur la côte africaine de l'Atlantique, et que l'île dont il s'agit, appartient, par exemple, au groupe des Canaries. Détrompons-nous pourtant. Nous l'avons déjà pressenti, et tout ce qui va suivre va nous le confirmer, à commencer par la durée de la navigation qu'il nous reste à accomplir, la topographie, si bien précisée ici, n'est plus de celle que nous pourrions retrouver sur nos cartes. Aussi bien cette « Ile Verte » qui apparaît ici comme une survivance de l'Atlantide, d'autres traditions la « localisent «-elles ailleurs, dans la mer Caspienne par exemple; ce qui revient à dire qu'elle n'a pas de coordonnées pour la géographie de ce monde.

Notre voyageur est donc là debout sur la rive, comme un guetteur. « Soudain, dit-il, voici qu'un jour j'aperçus quelque chose de blanc qui se mouvait au loin. J'interrogeai les gens du pays. "N'y a-t-il pas là-bas un oiseau blanc à la surface de la mer ? — Non pas, me dirent-ils. Tu vois quelque chose, toi ? — Oui", dis-je. Alors leur joie éclata. "Ce sont, dirent-ils, les navires qui, chaque année, nous arrivent du pays des fils de l'Imâm". »

« Il ne se passa qu'un temps assez bref, et les navires étaient déjà en vue. Au dire des habitants, leur arrivée était en avance sur la date habituelle. Un grand navire fit son entrée dans le port, puis un autre, puis un autre encore, jusqu'à ce que fût au complet une flotte de *sept* navires.

« Du grand navire descendit un shaykh de noble stature, au beau visage, aux magnifiques vêtements. Il se dirigea aussitôt vers la mosquée. Il fit ses ablutions et les deux Prières de l'après-midi en observant les rites qui nous ont été transmis depuis les saints Imâms (c'est-à-dire à la manière shî'ite). Lorsqu'il en eut terminé, il se tourna vers moi et me salua. Je lui rendis son salut. "Quel est ton nom ? me dit-il. Je présume que ton nom est 'Alî ? — Tu dis vrai", lui dis-je. Puis il s'entretint avec moi comme aurait pu le faire quelqu'un qui m'eût très bien connu depuis longtemps. "Quel est le nom de ton père ? me demanda-t-il encore. Je crois que c'est Fâzel, n'est-ce pas ? — Oui", lui dis-je. Dès lors je ne doutai plus qu'il avait voyagé en notre compagnie (dans notre caravane) depuis Damas jusqu'au Caire.

« "O shaykh! lui dis-je, comment se fait-il que tu nous connaisses, moi et mon père ? Étais-tu avec nous, lorsque nous fîmes le voyage de Damas au Caire ?

« — Non, certes.

« — Et pendant notre voyage du Caire en Andalousie, tu n'étais pas non plus avec nous?

« — Non! j'en atteste mon seigneur l'Imâm de ce temps, je n'étais pas avec vous.

« — Mais alors d'où me connais-tu par mon nom, et d'où connais-tu le nom de mon père ?

« — Sache que me sont parvenus bien avant aujourd'hui ton signalement et la connaissance de ton nom, de ton origine et de ta physionomie, ainsi que le nom de ton père, que Dieu l'ait en sa miséricorde! Car, sache-le, je suis ton Compagnon. Je suis venu pour t'emmener avec moi à l'Ile Verte. Ensemble nous allons partir maintenant pour l'Ile Verte". »

Dans cet épisode du récit, nous reconnaissons sans équivoque le sentiment du gnostique de partout et de toujours : c'est un exilé, il est séparé des siens, d'une famille d'êtres bons et magnifiques dont il a à peine le ressouvenir, et moins encore l'idée du chemin qui peut reconduire vers eux. Et voici qu'un jour arrive un message venant d'eux, comme dans le *Chant de la Perle* des « Actes de Thomas » la lettre rappelant au jeune prince parthe son origine ; comme dans le *Récit de l'exil occidental* de Sohrawardî, le message apporté par la huppe à l'exilé enseveli au fond d'un puits [33]. Ici, il y a mieux qu'un message. Il y a l'un de ceux-là *en personne,* c'est-à-dire l'un des mystérieux Compagnons de l'Imâm caché, désigné pour ête le compagnon de celui qu'il a la charge de ramener « chez lui ». Notre narrateur a alors cette exclamation pathétique : « En entendant ces mots, je fus au comble du bonheur. *On s'était donc souvenu de moi! J'avais donc un nom pour eux!* » L'exil était donc fini ?

Le shaykh, qui portait simplement le nom de Mohammad, ne s'attarde que trois jours, délai suffisant pour s'assurer que toutes les subsistances destinées à chacun des shî'ites de la presqu'île, leur ont bien été remises. Puis l'on décide de partir; on embarque sur le grand navire ; le signal du départ est donné et l'on gagne la haute mer.

« Au seizième jour de notre navigation, poursuit le récit de 'Alî ibn Fâzel (la précision est à relever, car elle est la seule à suggérer dorénavant le sentiment de la distance vécue), je remarquai, à la surface de la mer, de l'eau toute blanche. Le

33. Cf. notre livre sur *L'homme de lumière dans le soufisme iranien,* 2e éd., Paris 1971, index s.v. puits et *supra* liv. II, chap. VI.

shaykh Mohammad s'approcha de moi : "Je constate, me dit-il, que tu t'attardes à contempler tout particulièrement cette eau.

« — C'est que je remarque, lui dis-je, qu'elle est d'une autre couleur que l'eau de la mer.

« — En effet, dit-il, cette eau que voici, c'est la *Mer Blanche,* et là-bas à l'horizon, c'est *l'Ile Verte.* Cette eau s'étend en rotonde tout autour de l'île, à la façon d'une muraille fortifiée, protégeant une cité. De quelque direction que l'on arrive, il est donc inévitable qu'on la rencontre. Et par la sagesse du Sage absolu comme par l'influx spirituel de notre seigneur et Imâm qui règne sur ce temps, chaque fois qu'il arrive aux vaisseaux de nos ennemis de pénétrer dans ces eaux, ils s'y engloutissent, quelque solides et puissants navires qu'ils puissent être" » (ce trait nous garantit que désormais nous avons bien atteint la topographie d'un monde *autre).*

Le narrateur avoue qu'il voulut éprouver lui-même le goût de cette eau. Il en puisa une petite quantité. « Elle avait le même goût, dit-il, que l'eau de l'Euphrate [33a]. »

« Lorsque nous eûmes traversé la zone de cette eau blanche, nous abordâmes enfin à cette Ile Verte dont les habitants vivent dans un état de perpétuelle jeunesse. Nous descendîmes du grand navire, nous mîmes le pied sur le sol de l'île et nous pénétrâmes dans la cité. Je remarquai que cette cité, située au bord de la mer, était pourvue de remparts et de tours; sept murailles en faisaient le tour. Il y avait d'abondantes rivières, une végétation luxuriante, où étaient représentées toutes les espèces d'arbres fruitiers. Il y avait des magasins, un grand nombre de *hammâm.* La plupart des édifices étaient construits en un marbre diaphane. Les habitants portaient tous de magnifiques vêtements. Leurs visages étaient beaux. Mon cœur s'envola d'allégresse à contempler tout ce que je contemplais. »

Ici va commencer la seconde partie du récit d'initiation. On peut y distinguer trois phases : il y a une première série d'entretiens avec un personnage qui n'est autre que le petit-fils de l'Imâm caché et qui gouverne l'Ile Verte. Ces entretiens comportent une première initiation au secret de l'Imâm caché. S'ensuit une visite à un mystérieux sanctuaire, au cœur de la montagne qui est le point culminant de l'île ; enfin une nouvelle série d'entretiens d'une importance décisive.

Nos voyageurs ayant pris quelque repos, le shaykh Mohammad emmène son compagnon à la Grande Mosquée. Là même il voit

33[a]. L'eau de l'Euphrate, comme eau douce, par rapport à l'eau salée et imbuvable de la mer, symbolise fréquemment la connaissance ésotérique *(bâtin)* par rapport à la connaissance exotérique *(zâhir).*

une nombreuse assemblée « au centre de laquelle siégeait, dit le narrateur, un personnage dont la majesté et la gravité, la douceur et la quiétude, étaient telles que je ne puis les décrire. Les gens s'adressaient à lui en lui donnant le titre de *Sayyed Shamsoddîn Mohammad al-Âlim* (le savant, le sage). Le Sayyed Shamsoddîn était en train de présider à un exercice du genre de ce que nous appelons aujourd'hui « explication de textes ». Chacun lisait devant lui un passage du Qorân ou des sources de la théologie imâmite, c'est-à-dire des *hadîth* des Imâms, et lui-même commentait, rectifiait, complétait les explications.

On lui présente 'Alî ibn Fâzel qu'il fait aimablement asseoir à ses côtés; il s'informe de son voyage et lui adresse ces paroles significatives : « Tout ce qui te concerne est venu à ma connaissance bien avant ce jour. C'est sur mon ordre que ton compagnon, le shaykh Mohammad, t'a amené jusqu'ici. » Puis notre voyageur se retire dans une des dépendances de la mosquée qu'on lui a réservée pour habitat, et il s'y repose jusqu'à la fin de l'après-midi. A la tombée de la nuit, « celui à qui j'avais été confié », dit-il, désignant ainsi le shaykh Mohammad, son compagnon d'initiation (l'expression est littéralement celle que l'on peut lire dans le *Pasteur à'Hermas),* « m'avertit que le Sayyed et ses compagnons viendraient prendre avec nous le repas du soir ». Ainsi en fut-il. Le repas terminé, tout le monde se lève; on se dirige vers la mosquée pour y psalmodier la Prière du soir, et chacun se retire chez soi.

Trois semaines (dix-huit jours exactement) se passent en longs entretiens, au terme desquels notre pèlerin reçoit sa première révélation. La première fois qu'il participe avec ses nouveaux compagnons à la Prière solennelle du vendredi, il observe que le Sayyed célèbre la Prière en doublant chaque fois les inclinations profondes *(Rak'at)* comme étant d'obligation; or, le rituel shî'ite ne reconnaît cette obligation que dans le cas de la présence de l'Imâm. 'Alî ibn Fâzel se dit à lui-même : « Il y a donc des moments où l'Imâm est ici ? » et mettant à profit le premier moment où il se trouve seul à seul avec le Sayyed, il lui pose la question : « L'Imâm est-il ici présent ? — Non, répond le Sayyed, mais je suis son représentant personnel *(nâ'ib khâss)* de par un ordre émanant directement de lui. — O mon seigneur ! lui dis-je, est-ce que tu as vu l'Imâm ? — Non pas, mais mon propre père m'a raconté qu'il avait entendu sa voix, sans voir cependant sa personne, tandis que mon aïeul, lui, entendait non seulement sa voix, mais le voyait en personne. »

Relevons ici deux indications précieuses : la première est que nous ne sommes décidément plus en un Heu de ce monde-ci, où personne ne saurait se prévaloir de la qualité de « représen-

tant » de l'Imâm caché, *a fortiori* d'une ascendance remontant jusqu'à lui (cette précision viendra plus loin). La seconde est comme une référence à la gnoséologie shî'ite : entendre la voix sans voir la personne qui inspire, c'est ce qui typifie l'inspiration intérieure *(ilhâm)* de l'Imâm; entendre ses paroles et en même temps voir l'Ange, c'est ce qui typifie la communication divine *(wahy)* que reçoivent les prophètes [34].

Mais alors une question se fait plus urgente, si urgente même qu'elle sera posée de nouveau à la fin du Récit : « Et pourquoi, ô mon seigneur, ce privilège est-il réservé à un homme à l'exclusion d'un autre? Pourquoi l'un le voit-il, tandis que l'autre ne le voit pas? » En réponse va venir une allusion au secret le plus profond du shî'isme duodécimain, et en même temps au secret de l'Ile Verte : « Frère, me dit le Sayyed, Dieu accorde sa grâce à qui il veut d'entre ses fidèles, et cela en raison de sa sagesse accomplie et de sa sublimité victorieuse. Dieu a distingué parmi ses serviteurs ceux qu'il a choisis comme les prophètes, les Envoyés, les héritiers prophétiques *(awsiyâ,* les Imâms), et il les a établis comme des Signes, des symboles *(a'lâm)* pour les hommes, des Témoins et des Guides *(Hojjat)* devant ses créatures, des intermédiaires entre elles et lui, afin que ce soit seulement après qu'aura brillé ce Signe "que périsse celui qui périt et que survive celui qui survit [35]", car en sa prévenance délicate, Dieu ne laisse jamais la Terre vide d'un Témoin et d'un Garant répondant pour Lui devant les hommes. Mais il arrive qu'un Témoin ait besoin à son tour d'un médiateur qui fasse parvenir aux hommes, en son nom, ce qu'il a à leur dire. »

Tel est précisément le cas du dernier de ces Témoins, le XIIe Imâm, l'Imâm caché. L'idée profonde du shî'isme, il y a eu lieu déjà de le dire ici, est qu'il ne faut pas que les hommes puissent tirer argument contre Dieu de l'absence d'un Témoin qui réponde en ce monde pour ce Dieu [36]. C'est cette nécessité même qui fonde la nécessité de l'Imamat, postérieurement à la clôture de la mission prophétique. Et l'Imâmat permane, même en temps de l'Occultation de l'Imâm, parce que la raison

34. C'est le thème gnoséologique initialement posé par l'enseignement des Imâms du shî'isme, tel que nous l'a conservé le *corpus* des *hadîth* des Kolaynî (IVe/Xe siècle), et qui est à la base de la prophétologie et de l'imâmologie shî'ites, cf. *supra* liv. I, chap. VI.

35. Ce sont les mots même3 du verset qorânique 8:44, que nous entendrons également proférés par le *nâ'ib* de l'un des fils de l'Imâm caché, à un moment décisif du second récit.

36. Cf. principalement les *Osûl mina'l-Kâfî* de Kolaynî, les chapitres V
et VI du *Kitâb al-Hojjat* (traité de l'Imâmat), avec le commentaire de Mollâ Sadrâ Shîrâzî.

dernière de cette Occultation est à chercher uniquement du côté des hommes. Mais en lui-même l'Imâm reste l'Imâm, peu importe qu'il soit reconnu ou qu'il soit totalement inconnu de la masse des humains. Il reste le *Pôle des pôles,* sans l'existence duquel le monde humain ne pourrait continuer de subsister; le Pôle mystique *(Qotb),* sommet d'une hiérarchie mystique soumise à la loi sacrée du même *incognito.* Car il appartient à Dieu seul de choisir celui des humains à qui l'un de ses compagnons, ou quelquefois l'Imâm lui-même, se montrera.

Après cet entretien, le Sayyed Shamsoddîn prend 'Alî ibn Fâzel par la main (comme Gurnemanz guidant Parsifal vers le domaine du Graal) et ensemble ils sortent de la cité. « Ensemble nous nous dirigeâmes vers les jardins. Des courants d'eau vive s'offraient à notre vue, une succession de multiples jardins où croissaient de beaux arbres portant toute espèce de fruits exquis... Je n'avais jamais rien vu de semblable dans les deux Iraq (Iraq arabe et Iraq persan) ni dans toute la Syrie. Pendant que nous cheminions d'un jardin à un autre, voici que, de son côté, cheminait à notre rencontre un homme au beau visage, vêtu d'un double manteau de laine blanche. Lorsqu'il nous croisa, il nous salua, puis s'éloigna. Son aspect m'avait frappé. Je demandai au Sayyed : « Qui est cet homme ? — Vois-tu cette haute montagne, me dit le Sayyed. — Oui, dis-je. — Eh bien! au cœur de cette montagne, il y a un très beau site où une source d'eau vive jaillit sous un arbre, un très grand arbre aux ramifications multiples. A côté de cette source, il y a un oratoire à coupole *(qobba),* construit en briques. Cet homme et un compagnon à lui sont les desservants de ce petit temple. Moi-même, je m'y rends chaque vendredi matin et j'y fais ma visite à l'Imâm. J'accomplis une Prière à double inclination *(rak'at),* et je trouve, là même, une feuille sur laquelle sont écrites les décisions qu'il convient de prendre entre les croyants. Tout ce qui est dans cet écrit, je le mets en pratique. Toi-même, il faudrait que tu te rendes là-bas et que tu fasses visite à l'Imâm dans cet oratoire. »

Il nous a semblé, quant à nous, reconnaître au passage, dans le personnage au manteau de laine blanche, le mystérieux Khezr (Khadir), doublure du prophète Élie ou quelquefois identifié avec lui, et qui a un lien spécial avec le XIIe Imâm. (A Jam-Karân, dans le récit précédent, nous l'avons retrouvé faisant la lecture en présence de l'Imâm) [37]. Ce qui nous le

37. Sur le personnage de Khezr (Khadir), cf. notre livre sur *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,* pp. 43-54. Certains shî'ites duodécimains, nous l'avons rappelé, l'ont même identifié avec l'Imâm caché. D'où, pour autant que Khezr est identifié d'autre part avec le prophète Elie, on

confirme, c'est sa présence ici au bord d'une source qui ne peut être que la Source de la Vie; elle jaillit à l'ombre d'un grand arbre, l'arbre *Tûbâ* qui obombre le paradis et qui est l'arbre de l'être. Et c'est donc là au cœur de l'être, sous l'Arbre et près de la Source, que se trouve le sanctuaire où l'on s'approche au plus près de l'Imâm caché.

« Je m'en allai donc vers la montagne, continue notre pèlerin. Et j'y vis l'oratoire à coupole à l'endroit que m'avait indiqué le Sayyed et tel qu'il me l'avait décrit. J'y trouvai aussi les deux desservants. Celui qui nous avait croisés dans les jardins, me souhaita la bienvenue, tandis que l'autre me fit grise mine. Alors le premier lui dit : Ne sois pas désagréable, car je l'ai vu en compagnie du Sayyed Shamsoddîn al-'Âlim. Cette fois il se tourna vers moi et me souhaita la bienvenue. Tous deux engagèrent la conversation avec moi, puis m'offrirent du pain et du raisin (non pas le pain et le vin de la Cène mystique, car nous sommes en Islam, mais les mêmes symboles : le pain et le raisin). Je bus de l'Eau qui jaillissait près du temple; je fis mes ablutions rituelles, puis une Prière à double inclination, après quoi j'osai demander aux desservants s'il était possible de voir l'Imâm. Ils me dirent : Non, le voir n'est pas possible, et nous ne sommes autorisés à informer personne à ce sujet. Alors je leur demandai de prier pour moi. Tous deux prièrent pour moi, puis nous nous séparâmes. »

Au retour de ce pèlerinage qui semble marquer le point culminant de son séjour dans l'Ile Verte, 'Alî ibn Fâzel s'en va trouver son ami, le shaykh Mohammad, celui qui était venu le chercher et en compagnie de qui il avait navigué jusqu'à l'île. Il lui fait le récit de cette mémorable journée : son ascension de la montagne, sa rencontre avec les deux desservants, le mauvais accueil que l'un d'eux avait commencé par lui opposer. Le shaykh lui explique : « Si celui-ci a agi ainsi tout d'abord, c'est qu'il ne te connaissait pas. Car il n'est permis à personne, hormis au Sayyed Shamsoddîn et à ses semblables, de monter jusqu'à ces lieux. » Mais alors, dirons-nous, si le Sayyed avait prescrit à 'Alî ibn Fâzel d'y monter, c'est donc qu'il était devenu l'un de ses « semblables » ? Sans doute y a-t-il là une indication profonde sur le sens de la piété shî'ite, sens qu'un penseur comme Mollâ Sadrâ Shîrâzî sut admirablement dégager. Il n'y a pas opposition ni contradiction entre la religion prophétique comme religion reçue de l'extérieur, et la religion mystique comme religion intérieure. Le spirituel, en atteignant au niveau

peut évoquer parallèlement la prophétie, chez Paracelse, annonçant la venue d'*Elias Artista,* lequel révélera tous les sens présentement cachés sous le voile de l'ésotérique.

où l'Imâm devient un Guide personnel intérieur, atteint un état « semblable » à celui de l'Imâm; cette expérience n'abolit pas la prophétologie ni l'imâmologie, elle les accomplit, les « réalise » [38].

Quant au Sayyed Shamsoddîn, le shaykh apprend à son ami qu'il est un petit-fils, « un des enfants des enfants de l'Imâm. Entre lui et l'Imâm il y a cinq *pères* » [39], c'est-à-dire cinq « générations ». Et c'est bien là quelque chose d'extraordinaire pour tout esprit attaché à l'évidence matérielle des faits dits historiques. Le Sayyed est un petit-fils d'Imâm, un *Imâm-zâdeh*; il a une généalogie précise, il a un mode de vie précis, son enseignement produit des effets sur les âmes, et pourtant, moins encore que son aïeul le XIIe Imâm, il n'apparaît dans le monde commun de l'expérience sensible; il n'est nullement un « mythe », et pourtant il n'entre pas « dans l'histoire ». Même ce que l'on appelle, souvent sans le comprendre, le « docétisme », est dépassé par l'intrépidité de cette foi dans le suprasensible et par ce monde d'une vision qui est hiérognose et hiérohistoire.

Nous arrivons maintenant à la dernière partie du Récit. L'initiation s'achèvera en précisant un des points qui tiennent le plus à cœur au fidèle shî'ite, à savoir : l'état dans lequel se présente aujourd'hui le Livre saint révélé du Ciel, le Qorân. Puis une scène de manifestation triomphale amènera tout naturellement une question sur la parousie de l'Imâm, et de nouveau, avec l'insistance d'un thème que rien ne peut faire oublier, l'interrogation sur la possibilité de voir l'Imâm. Ce dernier dialogue prépare la scène des adieux et le retour.

'Alî ibn Fâzel bien instruit en science qorânique, connaît parfaitement les variantes du texte du Qorân et voudrait, avec l'aide du Sayyed, résoudre les difficultés qu'elles posent. Pour l'éprouver, celui-ci lui fait commencer la récitation du Qorân. A chaque passage où elles interviennent, le jeune Iranien énonce toutes les variantes conservées par ceux que l'on appelle en persan les *haft pîr,* les sept maîtres en lecture du Qorân. Mais le Sayyed l'interrompt. Nous n'avons pas besoin de tout ce monde-là. En vérité, il est arrivé ceci : lors du dernier pèlerinage du Prophète, celui que l'on appelle le pèlerinage de l'adieu, l'Ange Gabriel était de nouveau descendu près de lui, et lui avait fait réciter l'intégralité du Qorân, en lui rappelant les

38. Sur l'idée de l'Imâm intérieur *(Imâm dâkhilî, Hojjat bâtina)* cf. précédemment liv. I, chap. VII, et *supra* chap. III, 4, ainsi que le commentaire de Mollâ Sadrâ sur le *Kitâb al-Hojjat* de Kolaynî, et notre édition et traduction de son *Livre des pénétrations métaphysiques,* index s. v. Imâm.

39. On notera que cette même expression figure dans la généalogie métaphysique de Mani et de son « Jumeau céleste », cf. A. Henrichs und L. Koenen, *Ein griechischer Mani-Codex,* pp. 183 ss. (Z. f. Papyrologie und Epigraphik, 5/2, 1970).

circonstances de sa révélation successive, lui expliquant les variantes, insistant sur les parties finales et terminales de chaque sourate. Étaient présents non seulement tout un groupe de Compagnons dont les noms sont connus, mais avec ses deux fils, Hasan et Hosayn, le Ier Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib, l'Émir des croyants, lequel transcrivait au fur et à mesure sur un rouleau de peau les explications de l'Ange. L'Ange de l'exégèse n'est donc autre ici que l'Ange de la Révélation. Mais alors, demande 'Alî ibn Fâzel, pourquoi ce « décousu » du texte? Pourquoi certains versets semblent-ils n'avoir aucun lien avec ce qui les précède ni avec ce qui les suit ?

La réponse, c'est qu'au lendemain de la mort du Prophète, lorsque le Ier Imâm voulut présenter aux Qorayshites la totalité du Qorân qu'il avait lui-même transcrite, ceux-là qui s'étaient emparés du khalifat extérieur (car le khalifat intérieur et spirituel, réel et caché, était hors de leur portée), ceux-là donc, c'est-à-dire les deux premiers khalifes reconnus des sunnites (Abu Bakr et 'Omar) écartèrent avec mépris l'offre de l'Imâm et engagèrent l'Islam dans la voie dans laquelle ils l'ont engagé. Ils préférèrent rassembler fragment par fragment tout ce qui pouvait se trouver en possession des *Moslemîn,* mais naturellement ils éliminèrent tout ce qui concernait clairement l'Imâmat et qui eût témoigné contre eux. D'où les lacunes et le « décousu ». Malgré eux cependant, ce Livre est bien la Parole de Dieu mais la seule copie authentique de l'archétype qui est « dans le Ciel », copie établie de la main du Ier Imâm, se trouve en possession de celui qui est aujourd'hui l'Imâm caché [40].

40. Nous donnons ici la traduction de ce passage (Majlisî, pp. 146-147) : « Je dis : ô mon seigneur, je constate que certains des versets n'ont aucun lien ni avec ce qui les précède ni avec ce qui les suit. Ma faible compréhension est impuissante à en pénétrer la raison. — En effet, me dit le Sayyed, la chose est bien telle que tu la constates. La raison en est que, lorsque le prince de l'humanité (le Prophète), Mohammad ibn 'Abdillah, fut transféré de ce séjour périssable au Séjour permanent, et que les deux personnages d'entre les Qorayshites (les deux premiers khalifes du sunnisme, Abu Bakr et 'Omar) eurent commis ce qu'ils commirent en s'emparant de vive force du khalifat extérieur et public, l'Émir des croyants (le Ier Imâm) rassembla la totalité du Qorân dans une enveloppe de cuir et la leur apporta, pendant que les Qorayshites étaient rassemblés à la mosquée. Il leur dit : "Ceci est le Livre de Dieu que l'Envoyé de Dieu m'a ordonné de vous présenter, pour que, au jour de la Résurrection, se dresse devant Dieu un témoin sur vous." Mais le Pharaon et le Nemrod de cette communauté (c'est-à-dire le khalife 'Omar ibn al-Khattâb) lui répondit : "Nous n'avons pas besoin de ton Qorân." L'Imâm de dire alors : "L'Envoyé de Dieu qui était mon ami très cher, m'avait prédit que tu me ferais cette réponse. Mais j'ai voulu, en agissant ainsi, faire éclater un témoignage contre toi." Et l'Émir des croyants rentra dans sa demeure en disant : "Point de Dieu hormis Toi, Toi seul. Tu n'as pas d'associé. Il n'est personne qui puisse repousser ce qui est déjà antérieu-

Nous devinons qu'engagé sur cette voie, le dialogue ne dut pas se limiter à des questions inoffensives de droit canonique; on dut aborder la gnose shî'ite, mais l'observance de la discipline de l'arcane nous empêchera à jamais de le savoir. 'Alî ibn Fâzel nous en avertit : « J'ai transcrit de l'enseignement du Sayyed la solution d'un grand nombre de questions, quatre-vingt-dix environ. J'en possède le texte. Je les ai rassemblées dans un livre que j'ai intitulé *Les Enseignements de Shams (al-fawâ'id al-shamsîya).* Mais je n'en puis donner connaissance qu'à une élite d'entre les croyants. Tu verras ce livre, s'il plaît à Dieu. » Jusqu'ici hélas! personne ne nous en a signalé un manuscrit.

Sur les entrefaites, exactement le vendredi suivant qui était le jour du milieu du mois (nous avons déjà rencontré ce symbolisme), le Sayyed avait comme d'habitude conduit la Prière, puis commencé de présider l'assemblée à laquelle il donnait son enseignement, lorsque soudain 'Alî ibn Fâzel entend un grand tumulte se produire à l'extérieur de la mosquée. Il s'informe. Le Sayyed lui dit : « Chaque fois que le jour du milieu du mois tombe un vendredi [41], les chefs de notre armée se rassemblent dans l'attente de la Joie », terme consacré, nous le savons déjà, pour dire : dans l'attente de la Manifestation de l'Imâm. Ayant demandé la permission d'aller les voir, 'Alî ibn Fâzel sort de la mosquée. Voici qu'il se trouve en présence d'un rassemblement de cavaliers, duquel monte un hymne triomphal demandant à Dieu de hâter la joie de l'Apparition de l'Imâm *assompteur* de la Cause divine, Mohammad al-Mahdî, invisiblement régnant sur ce temps. Combien sont-ils à former cette chevalerie surnaturelle ? Trois cent treize, précisera le Sayyed. C'est en effet l'un des chiffres que donnent les traditions

rement dans Ta connaissance, ni qui puisse s'opposer à ce qu'exige Ta sagesse. Sois donc, Toi, le Témoin témoignant pour moi contre eux, au jour de la Résurrection." Là-dessus, Ibn Abî Qahâfa convoqua les *Moslemîn* et leur dit : "Que quiconque a chez lui un verset ou une sourate du Qorân, l'apporte ici." Alors vinrent Abû 'Obaydallah, 'Othmân, Mo'awiya, etc. etc. [...]. Chacun apporta un verset ou une sourate, et ils en constituèrent *ce* Qorân. Mais ils rejetèrent tout ce qui y aurait prouvé les mauvaises actions commises par eux depuis la mort du Prophète. Et c'est pourquoi les versets sont sans lien les uns avec les autres. Mais le Qorân que l'Émir des croyants avait recueilli de sa propre écriture, celui-là est conservé chez le *Sâhib al-Amr* (l'Imâm caché). Tout, absolument tout, y est contenu. Cependant, quant à ce Qorân qui est entre nos mains, il n'y a pas de doute à avoir sur sa validité, ni sur le fait qu'il soit bien Parole de Dieu. Ce que je viens de dire, je le rapporte tel quel de l'Imâm. »

41. Le symbolisme de ce rite est éloquent. Dans le calendrier liturgique shî'ite, le vendredi est le jour de la semaine spécialement consacré au XIIe Imâm *(Mafâtih al-Jinân,* 1331 h.s., p. 56). En outre, dans le calendrier lunaire, le milieu du mois marque le clivage de la lunaison, et la mi-Sha'bân est la date anniversaire de la naissance du XIIe Imâm.

concernant la hiérarchie mystique toujours présente *incognito* en ce monde, au service de l'Imâm [42]. Mais, comme il est précisé ici, ce nombre ne concerne que les chefs de cette milice ésotérique.

Cette scène émouvante conduit tout naturellement 'Alî ibn Fâzel à poser la question que chaque shî'ite pose dans le fond de son cœur : « Quand donc se produira la Joie (l'Apparition future de l'Imâm) ? — Frère, répond le Sayyed, la connaissance n'en est qu'en Dieu et la chose dépend de sa Volonté, à tel point que l'Imâm lui-même n'en a pas connaissance. Mais il y aura des Signes et des indices annonçant son apparition. » Ici apparaît le motif de l'Épée : l'Épée parlera, demandant à l'Imâm de se servir d'elle. Mais c'est un glaive descendu du Ciel, qui n'est pas forgé d'un métal de ce monde [43]. Ces deux traits indiquent que les combats et les triomphes de l'Imâm ne seront pas exactement ceux qu'attendent peut-être certains littéralistes enthousiastes. Nous savons d'autre part que la manifestation de l'Imâm reste inconcevable, avant que les hommes, ayant changé leur cœur, se soient rendus capables de le voir.

« Voir l'Imâm. » Cet ardent désir vibre d'un bout à l'autre de notre Récit. 'Alî ibn Fâzel connaît très bien les termes de la dernière lettre dans laquelle l'Imâm a désavoué par avance comme imposteur quiconque prétendrait l'avoir vu. « Dès lors, demande-t-il, comment se fait-il qu'il y ait des gens parmi vous qui le voient? — Tu dis vrai, répond le Sayyed. Il est exact que l'Imâm a fait cette déclaration à cette époque, à cause de la multitude de ses ennemis, aussi bien hélas! au sein de sa propre famille que chez d'autres, tels que l'engeance pharaonique des Abbâssides. Le secret s'imposait alors à tel point que les shî'ites s'interdisaient d'en faire mention, même entre eux, dans leur conversation. Mais à l'époque où nous sommes, beaucoup de

42. Cette hiérarchie mystique est également connue dans le soufisme même non shî'ite, mais l'on a trop tendance à oublier que son principe et sa structure présupposent l'idée shî'ite, cf. 'Alî Asghar Borûjardî, *op. cit.*, chap. X, pp. 178 ss. Cf. précédemment ici liv. I, chap. III, 4; t. III, liv. III, chap. III ; t. IV, liv. VI, chap. III, 3.

43. Cf. le verset qorânique 57 : 25 : « Nous avons fait descendre le Livre et la Balance... Nous avons fait descendre le Fer; il y a en lui une force redou table, mais aussi une vertu bénéfique pour les hommes. » Ce verset a été abondamment médité par la gnose shî'ite qui y voit une référence au glaive de l'Imâm et au rang de celui-ci dans la *fotowwat* ou chevalerie. Elle remarque qu'il est dit *anzalnâ* (Nous l'avons fait descendre) et non pas *kholiqa* (il a été créé). Il ne s'agit donc pas du fer qui est un métal de ce monde; il s'agit d'une source (ou d'un symbole) de force invincible qui n'appartient pas à la création terrestre, mais qui descend du Ciel par le ministère des Anges. Comme attribut de l'Imamat, ce glaive éclaire la nature de celui-ci. Cf. l'intro duction du commentaire de Haydar Âmolî aux *Fosûs* d'Ibn 'Arabî, Jarullah 1470, 42^{b} (en cours d'édition).

temps s'est passé. Nos ennemis ont perdu tout espoir d'atteindre l'Imâm. Notre pays que voici est hors de leur portée, hors d'atteinte de leur violence. Grâce à l'influx spirituel de l'Imâm, aucun de nos ennemis n'est en mesure d'arriver jusqu'à nous [44] ».

L'Ile Verte inviolable est donc bien comme le domaine du Graal, le pays « aux bords lointains que nul mortel n'approche », hormis ceux-là que convie un mystérieux message. A ceux-là seuls, il arrive d'y être admis pour un moment, sans que ce soit leur initiative qui leur en ait fait trouver la route. Nous savons déjà que l'Imâm peut se manifester à tout être humain dans la détresse, mais presque toujours celui-là n'en prendra conscience que plus tard. C'est cela même qui, par une sorte d'argument *ad hominem,* va être révélé au cours d'une scène d'adieux qu'il faut traduire, parce qu'on ne peut la résumer.

« "O mon seigneur, dis-je, j'aimerais tellement rester parmi vous, jusqu'à ce que Dieu permette la Joie (c'est-à-dire la Venue de l'Imâm) [45].

« — Hélas ! ô mon frère, déjà avant aujourd'hui, m'est parvenu l'ordre de ton retour en ton pays, et il m'est impossible, à moi comme à toi, de m'opposer à cet ordre. Car tu as des personnes à ta charge, et voici déjà longtemps que dure l'absence qui te retient loin d'elles. Il n'est pas possible de t'attarder davantage."

« En entendant ces paroles, je fus ému et je pleurai. Puis je dis : "O mon seigneur, n'est-il absolument pas possible que l'on revienne sur l'ordre qui me concerne ?

« — Non, impossible.

« — Est-ce que tu me permets au moins de raconter tout ce qu'il m'est arrivé de voir et d'entendre ici ?

« — Nul obstacle à ce que tu le racontes aux croyants fidèles, afin de donner la paix à leur cœur; toutefois il faudra le faire de telle et telle manière."

44. La réponse du Sayyed n'a visé en somme que le sens littéral de l'inter diction de faire mention de l'Imâm en présence de personnes dont on n'est pas sûr; mais elle a aussi une signification profonde et permanente, cf. le traité de Hâjj Zaynol-'Âbidîn Khân Kermânî auquel réfère la note 98 du livre I *(Risâla-ye haftâd mas'ala,* Kerman 1379/1960, 62e question, pp.442-454). — A ce moment du dialogue, 'Alî ibn Fâzel pose deux questions de droit canonique au Sayyed; il nous a semblé dépourvu d'intérêt de les relever ici, car elles n'ont qu'un lien tout extérieur avec le contexte. Aussi bien 'Alî ibn Fâzel dit-il qu'il ne les a pas incluses dans le recueil des quatre-vingt-dix ques tions qu'il demanda au Sayyed de résoudre.

45. C'est un vœu analogue que formule le pèlerin du *Récit de l'Exil occi dental* de Sohrawardî ; à celui-ci cependant il est répondu qu'il pourra revenir chaque fois qu'il le voudra, mais qu'il lui faut repartir (cf. ici liv. II, chap. vi). Réponse aussi consolante n'est point donnée au pèlerin de l'Ile Verte; la raison en est que l'initiative ne dépend pas de lui. Comparer l'anecdote à laquelle réfère ci-dessus la note 24 de la page 338.

« Et il me précisa ce qu'en tout cas je ne devrais pas dire (de nouveau ici joue la "discipline de l'arcane").

« "O mon seigneur, demandai-je enfin, n'est-il pas possible de contempler la beauté et l'éclat de l'Imâm ?

« — Non. Cependant sache, ô mon frère, qu'il peut arriver à tout fidèle au cœur absolument sincère de voir l'Imâm, mais sans savoir qu'il voit l'Imâm (sans qu'il en ait conscience, sans qu'il le reconnaisse).

« — Mais, mon seigneur, je suis, moi, au nombre des fidèles au cœur absolument sincère ; cependant je n'ai jamais vu l'Imâm!

« — Si fait! tu l'as vu deux fois. Une première fois, lorsque tu arrivais à Samarra, où tu n'étais encore jamais venu. Tes compagnons avaient pris de l'avance, et tu étais resté seul en arrière, ayant perdu leurs traces. Voici que tu parvins au renfoncement d'un torrent desséché. A ce moment-là tu vis arriver devant toi un jeune cavalier monté sur un cheval blanc, tenant en main une longue lance dont la pointe était en fer de Damas. Lorsque tu le vis, tu eus peur tout d'abord qu'il te prenne tes vêtements. Quand il arriva près de toi, il te dit : Ne crains pas. Rejoins tes compagnons. Ils t'attendent sous cet arbre que tu aperçois là-bas au loin.

« — Oui, mon seigneur, j'en atteste Dieu ! tout s'est exactement passé ainsi que tu viens de le dire.

« — La seconde fois, c'est lorsque tu eus quitté Damas pour te rendre au Caire, en compagnie de ton shaykh l'Andalou. Tu pris du retard et tu fus séparé de la caravane; tu éprouvas alors une grande frayeur. Voici que parut devant toi un cavalier dont le cheval était marqué au front d'une tache blanche; les pieds du cheval étaient également blancs. Cette fois encore, le cavalier tenait en main une longue lance. Il te dit : N'aie pas peur. Prends sur ta droite. Tu atteindras bientôt une bourgade. Passe la nuit chez les habitants; tu peux leur déclarer ta religion, car ce sont tous des fidèles des Imâms Immaculés. Tout ne s'est-il pas passé ainsi, ô Ibn Fâzel ?

« — Certes, tout s'est exactement passé ainsi [...][46]. Mais, dis-moi, ô mon seigneur, est-il vrai que l'Imâm fasse le pèlerinage, chaque saison l'une après l'autre ?

« — O Ibn Fâzel! Tout ce bas monde n'est déjà qu'un seul pas sous les pas du vrai croyant. Alors comment le parcours de ce monde serait-il difficile pour quelqu'un dont nous disons que le monde ne subsiste que par son existence et l'existence de ceux qui l'ont précédé ? " » (en ce sens que chaque Imâm est le Pôle mystique du monde).

On ne pourrait mieux suggérer que ne le font les derniers mots du Sayyed, ce que c'est que *Nâ-kojâ-Âbâd,* le « lieu » qui n'est contenu par et dans aucun lieu de ce monde, mais qui, en revanche, peut tous les contenir et les environner.

La fin du Récit se précipite. « Ne prolonge pas ton séjour en pays d'Occident [17] », recommande le Sayyed. On comble le voyageur de provisions de route. Le Sayyed le pourvoit en viatique d'une somme constituée de pièces d'or portant en devise une quadruple référence au *tawhîd,* à la mission prophétique de Mohammad, à l'Imamat du Ier Imâm et à celui du XIIe [48]. Les navires sont là, les mêmes sur lesquels le voyageur était venu à l'Ile Verte et qui maintenant le remmènent. Il aborde à la « presqu'île des shî'ites », d'où il s'était embarqué en compagnie du shaykh Mohammad. Mais à partir de là, notre Iranien efface ses traces. Comme le lui avait recommandé le Sayyed Shamsoddîn, il ne retourne pas en Andalousie; nous ne saurons jamais s'il retrouva son shaykh bien-aimé qui avait dû aller recueillir le dernier soupir de son vieux père. Le premier nom de ville identifiable qu'il mentionne maintenant, est le nom de Tripoli. Et pour nous dire ceci : « Je me joignis à la caravane du pèlerinage d'Occident pour La Mekke. J'accomplis le pèlerinage et je

46. Voici le détail de l'épisode. Le mystérieux cavalier dit à 'Alî ibn Fâzel : « Passe la nuit chez ses habitants. Déclare-leur la religion dans laquelle tu es né. Tu n'as pas à observer devant eux la *taqîyeh* (la "discipline de l'arcane"), car ils sont tous, comme les habitants de plusieurs bourgades au sud de Damas, des fidèles au cœur absolument sincère, servant Dieu selon la religion de 'Alî ibn Abî-Tâleb et des Imâms Immaculés de sa descendance. Tout ne s'est-il pas passé comme cela? ô Ibn Fâzel. — Je dis : Certes! j'arrivai chez les habitants de cette bourgade. Je passai la nuit chez eux et ils me firent toutes sortes de politesses. Je les interrogeai sur leur religion. Ils me répondirent, sans la moindre *taqîyeh* à mon égard : Nous sommes de la religion de l'Émir des Croyants, héritier de l'Envoyé du Seigneur des mondes, et des Imâms Immaculés de sa descendance. — Je leur demandai : D'où vous est venue cette religion ? Qui est celui qui l'a fait parvenir jusqu'à vous ? — C'est Abû Dharr al-Ghaffârî (un des compagnons du Prophète), me répondirent-ils,, à l'époque où 'Othmân (le 3e khalife sunnite) l'exila de Médine en Syrie, d'où ensuite Mo'awiya l'exila de Damas en ce pays qui est le nôtre. Son influx spirituel s'étend à nous tous. — Lorsque le matin fut levé, je les priai de m'aider à rejoindre ma caravane, en leur déclarant à mon tour ma religion. Alors ils mirent à ma disposition deux hommes qui me firent rejoindre ma caravane. »

47. Cette prescription peut viser simplement l'Andalousie; on verra en effet, dans quelques lignes, qu'Ibn Fâzel n'y est pas retourné pour retrouver son shaykh. Peut-être aussi vise-t-elle le séjour dans l'Ile Verte, comme « paradis de l'ouest ».

48. « Le Sayyed me fit observer que leurs monnaies portaient en légende : Point de Dieu hormis Dieu. Mohammad est l'Envoyé de Dieu. 'Alî est l'Ami de Dieu. Mohammad al-Mahdî ibn al-Hasan est l'*assompteur* de la cause de Dieu. Et le Sayyed me fit cadeau de cinq dirhems; je les garde encore, à cause de leur influx. »

partis ensuite pour l'Iraq, avec l'intention de me fixer à Najaf la sainte jusqu'à ma mort. »

Le Récit de l'Ile Verte appellerait des commentaires longs et variés. Je n'ai pu que souligner au passage quelques leitmotive, mais déjà leur récapitulation nous permet d'apprécier l'extrême richesse de ce Récit. Nous en retiendrons particulièrement quelques-uns, dont la vertu symbolique, gouvernant ici la vision imaginative, la hiérognose, garantit à celle-ci une remarquable cohérence. 1) L'Ile Verte est une des îles des fils du XIIe Imâm. Ce motif, nous allons le retrouver dans un autre Récit plus bref. 2) Loin d'avoir besoin que l'on assure sa subsistance, comme l'on s'y attendrait pour une île de notre monde, c'est l'Ile Verte qui assure la subsistance des autres, comme un symbole vivant de la Source à laquelle s'alimente la foi shî'ite. 3) Elle est située à l'ouest. L'occident ne typifie donc pas particulièrement ici, comme dans le « Récit de l'exil occidental » de Sohrawardî et dans toute une région de la Gnose, le monde de l'Exil, le monde de la matière ténébreuse. L'Ile Verte correspondrait, semble-t-il, à ce qui est typifié ailleurs dans la cité de Jâbarsâ, comme située à l'ouest du *mundus imaginalis.* Comme étant en quelque sorte un « paradis d'occident », elle est en homologie étrange avec le paradis d'Amithaba dans le bouddhisme de la Terre Pure, ou encore avec Tir-nan-Og, « un des mondes de l'Au-delà chez les Celtes », le pays des éternellement jeunes [49]. En outre, comme le personnage du XIIe Imâm n'est pas sans suggérer de comparaison avec Maitreya, le Bouddha futur, il y aurait à évoquer ici la cité mystique de Shambhala. 4) L'Ile Verte forme, comme le domaine du Graal, un intermonde en relation immédiate avec les univers supérieurs, et qui se suffit à soi-même. 5) Elle est garantie et immunisée contre toute tentative de l'extérieur. Outre une zone de mer infranchissable à tout ennemi, sept remparts l'environnent et en défendent l'accès (on ne nous dit pas s'ils sont chacun d'une couleur différente comme ceux de l'antique Ecbatane, l'actuel Hamadan, où un jour sont venus Tobie et l'Ange. Un auteur Ismaélien, Hamîdoddîn Kermânî, au XIe siècle, construit même l'un de ses livres, *Râhat al-Aql,* selon une architecture de sept remparts). 6) Nul, hormis celui qui y est appelé, ne peut trouver le chemin qui y conduit. Celui-là reçoit un message ou un messager des Invisibles qui le connaissent nommément, ou de la famille desquels il fait partie. C'est un trait caractéristique d'autres récits gnostiques. 7) Une montagne forme le point culminant de l'Ile Verte; au cœur ou au sommet de cette montagne jaillit la Source de la Vie sous le grand Arbre symbolique, là où s'élève le petit Temple où l'on communique avec l'Imâm caché, et que dessert le mystérieux prophète Khezr. 8) Comme le Mont-Salvat auquel s'achemine la Quête du Graal, l'Ile Verte inviolable est le lieu où les fidèles approchent le Pôle mystique du monde, l'Imâm caché, régnant invisiblement sur ce temps, et joyau de la foi shî'ite.

49. Sur Jâbarsâ, cf. notamment les textes de Sohrawardî et de Shamsoddîn Lâhîjî traduits dans notre livre *Terre céleste...* Voir, en outre, les belles légendes contenues dans les *Récits de mythologie celtique* recueillis par Ella Youg. Paris, Triades, 1962.

3. - *Les îles aux cinq cités*

Le récit du pèlerinage à l'Ile Verte n'est pas un document unique, bien qu'il soit peut-être le plus typique de cette littérature. En tout cas, c'est un document qui, avec beaucoup d'autres, atteste dans quelle intimité, depuis plus de dix siècles, la conscience shî'ite vit avec son Imâm. Un des traits les plus significatifs, les plus surprenants aussi, à en juger d'après les normes de la conscience rationnelle, est la famille ou descendance de l'Imâm caché (nous aurions, ici encore, quelque chose comme une dynastie du Graal). Cependant, aucun de ses enfants ou petits-enfants ne lui succède à l'Imâmat, puisqu'il reste, lui, l'Imâm pour tout le temps que l'on appelle le temps de la Grande Occultation. L'Ile Verte, nous venons de le voir, est précisément l'une des îles des fils de l'Imâm. Un autre récit, également très circonstancié, nous fournit à ce sujet une topographie plus précise, mais que nous ne pouvons pas davantage, évidemment, reporter sur nos cartes. Ce récit est antérieur de plus d'un siècle et demi au récit de l'Ile Verte, et nous n'en avons qu'un texte de seconde main. Mais le rédacteur, un certain Mohammad ibn 'Alî al-'Alawî al-Hosaynî, a établi son texte d'après le récit d'un auditeur direct, un certain Kamâloddîn Ahmad ibn Mohammad al-Anbârî. Comme celui-ci rapporte les propos mêmes du personnage qui avait été le héros de l'aventure, nous avons ici encore un récit ou témoignage à la Ire personne.

Le soir du 10 Ramazan de l'an 543 de l'hégire (22 janvier 1149) [50], à Médine en Arabie, il y avait un grand dîner (de rupture du jeûne) chez un certain vizir (ou plutôt *wazîr,* selon la vocalisation régulière, tant arabe que persane) du nom de 'Awnoddîn Yahyâ ibn Hobayra. Au moment de la soirée où l'on

50. Pour ce deuxième récit, cf. texte arabe in 'Alî Yazdî Ma'erî, *Ilzâm al-Nâsib,* pp. 148-149 (IIe récit) et texte persan in 'Alî Asghar Borûjardî, *Nûr al'anwâr,* pp. 165-175. Il y a des variantes et des amplifications dont nous avons tenu compte.

allait se séparer, quelqu'un vint avertir que la pluie s'était mise à tomber. Le vizir invite ses hôtes à rester et la conversation reprend de plus belle. On en arrive à parler de religion. Le vizir, un sunnite aux convictions un peu sommaires, se met à vitupérer avec violence les shî'ites ; aussi bien ne sont-ils qu'une minorité, dit-il, et comment une minorité aurait-elle raison ? Puisse Dieu les faire disparaître de la surface de la Terre! Or, il y avait là un personnage à qui, tout le long de la soirée, le vizir avait prodigué des marques de considération. Ce personnage, dont nous ne saurons pas le nom et qui va être le héros du récit, reste silencieux, tout en prêtant l'oreille aux propos violents du vizir. Sans aucun doute, il n'est pas de ceux pour qui le fait d'être une minorité est indubitablement le signe de l'erreur. Il prend finalement la parole : « Je voudrais n'intervenir dans votre discussion, dit-il, qu'en parlant de ce que je sais par ma propre expérience. Sinon, je préfère me taire. » Le vizir, ayant réfléchi un instant, finit par lui dire : « Instruis-nous, je t'en prie, de ce qui t'est arrivé. »

Les faits remontent à une vingtaine d'années avant cette soirée de Ramazan, exactement à l'année 522/1128. Le personnage qui — le récit nous l'apprendra — est un chrétien et un commerçant, commence par décrire son propre pays où les musulmans ne sont qu'une petite minorité. Malheureusement, les points de repère restent très vagues; nous apprenons que c'est un vaste pays qu'il faut deux mois pour parcourir; il est question d'îles et de continents, d'une grande cité appelée *al-Bahîya* (la Belle, la Superbe), d'une frontière commune avec les Abyssins et les Nubiens, d'une autre avec les Franks et les Byzantins. Tout cela est insuffisant pour nous permettre de localiser ce pays sur la carte, même s'il s'agit d'un pays réel de ce monde. Mais, après tout, l'important n'est pas là. Il est dans le récit du voyage extraordinaire que, vingt ans auparavant, le narrateur avait entrepris en compagnie de son père.

Comme d'habitude, l'on avait frété un navire avec d'autres commerçants et l'on avait gagné la haute mer. Que se passa-t-il au juste ? Personne ne nous l'expliquera jamais. Toujours est-il que l'on avait amplement dépassé les délais normaux dans lesquels on aurait dû aborder aux régions habituelles et prévues, mais, l'espoir d'un commerce fructueux aidant, on ne s'inquiète pas trop, et l'on continue de naviguer toujours plus avant. On finit par approcher d'une île immense, à la végétation luxuriante, aux remparts magnifiques. Nos voyageurs demandent au capitaine : « Qu'est-ce que cette île? » Mais le malheureux de répondre : « Dieu m'en est témoin! Je n'ai jamais abordé ici. Mon ignorance de ce pays égale la vôtre; elle est totale. »

On jette l'ancre. On monte jusqu'à la cité et l'on s'informe. « Quel est le nom de cette ville ? — *Al-Mobâraka* (la Cité bénie), leur apprennent les habitants. — Qui est son roi ? — II se nomme *al-Tâher* (le Pur). — Où réside-t-il? — Dans la cité *al-Zâhera* (celle qui a l'éclat des fleurs). — Où se trouve-t-elle ? — A une distance de dix nuits par mer, et de quinze nuits par la terre ferme. Ses habitants sont tous des *moslemîn.* » En attendant, nos voyageurs voudraient bien acquitter la dîme légale sur le chargement de leur navire, afin de pouvoir s'occuper de leur négoce. « C'est très simple, leur dit-on, vous n'avez qu'à vous présenter au délégué *(nâ'ib)* du roi. — Où sont ses bureaux, ses fonctionnaires? demandent-ils. — Mais il n'a ni bureaux ni fonctionnaires ! Quiconque a un droit à faire valoir n'a qu'à se présenter devant lui, et il le lui accorde. »

Émerveillés de la simplicité des mœurs administratives en ce beau pays, les voyageurs se font donc conduire près du gouverneur. Ils trouvent un beau jeune homme d'allure très distinguée, un *'abâ* (manteau) sur les épaules, un autre *'abâ* sous ses pieds en guise de tapis, et occupé à transcrire un livre. On échange des salutations. D'où arrivent-ils ? Ils l'expliquent. Sont-ils tous des Musulmans ? Non, il y a parmi eux des Musulmans, mais il y a aussi des Juifs et des Chrétiens. « C'est très simple, dit le jeune gouverneur. Ceux d'entre vous qui sont des *Ahl al-Kitâb* (des croyants ayant un Livre révélé par un prophète, c'est-à-dire des Chrétiens et des Juifs), n'ont qu'à payer la capi-tation prévue, et ils pourront vaquer tranquillement, comme bon leur semble, à leurs affaires. » C'est ainsi, dit le narrateur, que « mon père paya la quote-part de cinq Chrétiens : la sienne, la mienne et celle de trois autres qui étaient avec nous. Ensuite neuf autres de nos compagnons qui étaient des Juifs, versèrent la leur. »

Tout semble donc aller pour le mieux, mais tout se gâte, dès que l'on en arrive aux Musulmans. Car on les invite à énoncer leur profession de foi, mais, comme ce sont des Musulmans sunnites, ils n'exposent qu'une foi incomplète et mutilée. « Vous n'êtes pas du tout des Musulmans », leur dit-on (rappelons-nous une scène parallèle au début du Récit de l'Ile Verte). Et comme ils ne sont ni des Musulmans ni des *Ahl al-Kitâb,* la confiscation de leurs biens est tout à fait légale. A cette perspective, les malheureux sentent le sol se dérober sous leurs pieds. Ils demandent à être conduits auprès du roi. Le jeune gouverneur acquiesce à leur requête, en récitant ce verset qorânique : « Afin que celui qui doit périr périsse de par un Signe évident, et que celui qui doit survivre, survive également de par un Signe évident du Ciel » (8 : 44). Ce verset, nous avons entendu égale-

ment le Sayyed Shamsoddîn le réciter au pèlerin de l'Ile Verte [51]. Ce signe, nous savons maintenant que c'est l'Imâm, et c'est pourquoi de nouveau ici le récit va tourner au récit d'initiation.

Que faire ? Les voyageurs non musulmans, mus par un noble sentiment de solidarité, ne veulent pas abandonner leurs compagnons, mais le pilote de leur navire se refuse absolument à aller plus loin : « Je ne connais pas cette mer. Jamais je n'y ai navigué. Je n'irai pas plus loin. » On engage donc un autre pilote et un autre équipage, et l'on fait voile. Treize jours et treize nuits dure la navigation. A l'aube du quatorzième jour, le pilote clame un *Allah akbar!* La cité *al-Zâhera* est en vue; on aperçoit les minarets, et l'on distingue les bannières flottant sur les remparts. On approche, et c'est sous l'éclat du soleil matinal que l'on pénètre dans le port (je crois que les indications de l'heure aussi bien que la durée de la navigation ont toutes ici leur signification). Nos voyageurs contemplent une ville immense, plus belle que ce que des yeux humains ont jamais pu voir; rien n'y est plus léger au cœur que le souffle de la brise. La mer baigne les remparts; la ville est adossée à une montagne de pierre blanche dont la couleur est comme celle de l'argent. On distingue des courants d'eau vive, des jardins, des bois, des champs ensemencés. Les brebis y paissent à côté des loups; il y a des lions blottis dans les bosquets, et les promeneurs passent tranquillement à côté d'eux. Ayant pénétré dans la ville, les voyageurs sont frappés par le maintien des habitants et leur grande beauté. Impossible de trouver sur toute la Terre des créatures aussi belles et aussi bonnes. Leur loyauté et leur douceur à l'égard les uns des autres sont extraordinaires. Jamais ne s'élève la moindre contestation, la moindre dispute. Lorsque monte le chant du mu'ezzin, tous se hâtent vers la Prière.

Et voici qu'un moment solennel approche. Les arrivants sont conduits à la demeure du roi. Ils pénètrent dans un jardin aux frais ombrages, où abondent les fleurs et les courants d'eau vive. Au centre, un pavillon à coupole où réside le roi. Là même ils trouvent un jeune homme à la physionomie agréable, vêtu d'une robe à la façon des derviches (les soufis comme « pauvres » spirituels). Il siège sur un trône; il est entouré d'un groupe de savants et de lettrés. « Vous venez d'arriver ? dit-il. Soyez les bienvenus. Êtes-vous des commerçants ou des hôtes? » La présentation a lieu : on précise qui sont les *Ahl al-Kitâb* et qui sont les Musulmans, et pourquoi l'on s'est donné tant de peine pour naviguer jusqu'à *al-Zâhera.* S'adressant aux Musulmans, le roi leur demande : « Voyons, l'Islam compte plusieurs branches.

51. Sur ce même verset 8 : 44, cf. *supra* n. 35.

A laquelle appartenez-vous ? » L'un d'eux, originaire d'Ahwaz (dans le sud-ouest de l'Iran) [52], répond au nom de tous : « Noua sommes tous des shâfi'ites, dit-il, à l'exception d'un seul. » D'emblée, c'était exposer à la critique shî'ite la conception même qui détermine l'existence des quatre grands rites juridiques de l'Islam sunnite, avec l'autorité reconnue à leurs docteurs, et en l'espèce les principes juridiques suivis par le rite shâfi'ite.

Mais en fait, le jeune souverain va immédiatement viser beaucoup plus haut qu'une critique négative qui en resterait au niveau inférieur de la casuistique et de son répertoire, c'est-à-dire au niveau de la religion légalitaire. La première question qu'il pose à son interlocuteur est celle-ci : « As-tu bien lu le Qorân ? ô shâfi'ite. » Et son exhortation prend aussitôt son envol, en faisant appel à deux versets qorâniques parmi beaucoup d'autres, dans lesquels les shî'ites trouvent le fondement scripturaire de leur foi et de leur doctrine. Le premier de ces versets (3:54) réfère à la proposition d'ordalie *(mobâhala)* que le prophète Mohammad avait adressée aux chrétiens de Najrân et à leur évêque (en l'an 10/631), pour adjurer Dieu de décider par un Signe entre leur conception respective de la personne du Christ. Comme on le sait, les Chrétiens renoncèrent finalement à tenter l'épreuve. Nous avons déjà rappelé ici (liv. I, chap. II,3) la frappante mise en scène dans le décor de la « dune rouge » : le groupe des Cinq personnes (le Prophète, sa fille Fâtima, le Ier Imâm et ses deux fils, Hasan et Hosayn) unies par une « solidarité sacramentelle » que symbolise le Manteau du prophète *(Ashab al-kesâ').* Avec elles, c'est tout le plérôme des Quatorze Immaculés qui est là présent, et c'est pourquoi il est dit que c'est ce même Manteau *(kesâ)* que revêtira le XIIe Imâm, lors de sa parousie.

Le second verset vise le même groupe de Cinq personnes, et à travers elles leur descendance jusqu'au XIIe Imâm. C'est le verset où il est dit : « Dieu veut écarter de vous toute souillure, ô membres de la Famille du Prophète, et vous conférer une totale pureté » (33 : 33). Car ce n'est nullement la seule ascendance selon la chair, mais cette *'ismat,* cette pureté immaculée, jointe à l'investiture nominale *(nass),* qui, de chacun des Douze Imâms du shî'isme, a fait un Imâm. Ici encore, comme dans le Récit de l'Ile Verte, l'Imamat et le secret de l'Imamat sont au centre du récit.

Le jeune souverain à îa robe de derviche expose alors le sens

52. Son nom, d'après le teste arabe, est Ardbehân (ou Adarbehân) ibn Ahmad Ahwâzî; le texte persan porte Rûzbehân.

de ces versets; il montre la portée que leur donnent les traditions provenant des Imâms eux-mêmes, et qui rendent dérisoires les prétentions des shâfi'ites et des autres. Il le fait avec une éloquence plus pénétrante que la flèche, plus tranchante que le glaive, si bien que tout l'auditoire fond en larmes. Le shâfi'ite, bouleversé, se lève pour formuler timidement une requête : « Daigne énoncer ta généalogie, dit-il au roi. Montre-moi, à moi l'égaré dans la vallée de l'hébétude et de l'ignorance, la voie vers le Vrai. » Et le roi de répondre : « Je suis *al-Tâher* (le pur), fils de Mohammad al-Mahdî (PImâm caché), fils de Hasan al-'Askarî... » ainsi de suite, en remontant d'Imâm en Imâm jusqu'au I[er] Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib, celui dont il est dit dans un verset qorânique : « Nous avons récapitulé toutes choses en un Imâm (un Guide) qui éclaire *(Imâm mobîn)* » (36 : II).

Nous sommes donc de nouveau ici en présence d'un personnage de la catégorie la plus extraordinaire qui puisse être : fils de l'Imâm caché (de même, dans l'Ile Verte, c'était un de ses descendants à la cinquième génération, en la personne du Sayyed Shamsoddîn) : un personnage qui n'entre pas dans ce que nous appelons 1' « histoire », mais qui n'est pas pour autant une figure « mythique ». Il se passe alors une scène éminemment compréhensible, car quelle âme humaine pourrait résister à ce que lui dévoile ainsi un tel personnage surnaturel ? Le shâfi'ite tombe évanoui, puis il revient à lui pour murmurer : « Gloire à Dieu qui m'a enfin revêtu de la robe du vrai Islam et de la foi, m'a fait sortir des ténèbres du conformisme humain *(taqlîd),* et m'a conduit dans l'espace vivifiant du monde de la lumière et de la certitude personnellement vécue. » Lui-même et tous ses compagnons font lors profession de shî'isme.

A la suite de quoi, le roi al-Tâher les invite tous à être ses hôtes pendant une semaine. La semaine écoulée, tous les charmants habitants *d'al-Zâhera* veulent également les avoir comme hôtes, chacun à leur tour, si bien que le séjour de nos voyageurs dans l'île se prolongera pendant une année entière, une année pendant laquelle ils seront comblés de gentillesses et de prévenances, et pendant laquelle aussi s'achèvera leur initiation.

Nous avions appris au cours du Récit de l'Ile Verte, que celle-ci n'était que l'une des îles des fils de l'Imâm caché. Nous allons maintenant apprendre l'existence et la topographie des autres. Tout d'abord l'île où se trouvent nos voyageurs, couvre une surface qu'il faut deux mois entiers pour parcourir, par terre ou par mer. Mais au-delà, il y a une autre île avec une autre ville dont le nom est *al-Râ'yeqa* (la cité limpide). Son roi s'appelle al-Qâsem, fils de l'Imâm *(ibn Sâhib al-Amr).* Il faut également deux mois pour la traverser d'un bout à l'autre. Au-delà il y en a

une troisième dont le nom est *al-Sâfiya* (la Cité sereine), sur qui règne Ébrâhîm, autre fils de l'Imâm caché. Deux mois de parcours aussi. Au-delà encore il y en a une quatrième, *Mazlûm* [53], sur laquelle règne 'Abdorrahmân, autre fils de l'Imâm caché, et qu'il faut également deux mois pour traverser. Enfin au-delà encore, il en est une cinquième, *'Anâtis,* sur qui règne al-Hâshem, fils de l'Imâm, et qui est îa plus vaste de toutes, car il faut quatre mois pour la traverser. Quiconque y pénètre, entre à jamais dans l'allégresse. Toutes ces îles présentent le même climat, et le même paysage enchanteur. Tous les habitants en sont des shî'ites; tous ont sur le visage la même beauté, et dans leurs mœurs la même douceur.

Si nous faisons abstraction de la première ville, *al-Mobâraka,* où nos voyageurs avaient été reçus par un délégué *à'al-Tâher,* nous avons un groupe de cinq îles avec cinq cités, gouvernées respectivement par l'un des cinq fils de l'Imâm caché, et qu'il faut un total de douze mois pour traverser d'un bout à l'autre. Ces groupes de *cinq* et de *douze* sont fréquents dans le shî'isme (les Cinq Personnages du Manteau, les Douze Imâms, etc.), mais lorsqu'il s'agit des cinq fils d'un personnage comme l'Imâm caché, on ne peut s'interdire de penser aux « Cinq fils de l'Esprit Vivant » dans le manichéisme, de même que le nombre douze chiffrant en mois la durée totale du temps nécessaire pour parcourir les cinq royaumes, évoque toutes les figurations qui se rattachent aux douze signes du zodiaque, aux « douze souverains de lumière », etc.

Malheureusement, nos voyageurs ne pénètrent pas dans toutes ces îles. Ils restent une année entière à *al-Zâhera,* parce que ses gentils habitants estimaient que cette année-là l'Imâm devait se montrer dans leur île. Eux aussi attendirent donc, mais Dieu ne leur accorda pas la faveur de voir l'Imâm. Finalement, deux d'entre eux seulement, le shâfi'ite converti et un autre, décident de demeurer dans l'île. Les autres prennent le chemin du retour. Malheureusement encore, on ne nous donne aucun détail sur cette voie de retour, sans doute parce qu'il est aussi impossible de la montrer que de montrer celle de l'aller.

N'oublions pas cependant que tout cela fut raconté par un des héros du voyage, certain soir de Ramazan à Médine, chez un

53. On se limite à transcrire littéralement les noms des deux dernières cités, dont on n'a actuellement aucune explication satisfaisante. Remarquer que le texte porte *Mazlûm* et non pas *al-Mazlûma* (l'opprimée, ce qui serait complètement absurde ici). Il doit s'agir de traditions dont nous n'avons pas retrouvé la trace, à quoi s'ajoutent probablement les déformations orthographiques courantes pour les noms étrangers en écriture arabe, et qui les rendent méconnaissables.

vizir qui n'avait aucune sympathie pour le shî'isme et les fidèles des Imâms. Lorsque le narrateur eut fini son récit, la nuit était déjà sur le point de s'achever. Le vizir se retira dans une autre pièce, où il fit venir successivement chacun de ses hôtes, pour leur faire promettre solennellement à tous de ne jamais répéter un mot, jusqu'à leur mort, du récit qu'ils venaient d'entendre. Et ce devint, paraît-il, la coutume de ceux qui avaient été les hôtes de cette soirée, de se dire l'un à l'autre, lorsqu'ils se rencontraient : « Te souviens-tu de cette fameuse nuit de Ramazan ? » Et l'autre répondait : « Sans doute, mais on nous a imposé le secret. » Par bonheur il s'en est trouvé un, nous savons même son nom, pour nous transmettre ce qu'il avait entendu.

4. - *Rencontre dans le désert ou ubiquité de Nâ-kojâ-Âbâd*

Il s'en faut de beaucoup, cependant, que tous les récits rapportant une vision ou une approche du pays de l'Imâm caché, présupposent ce long itinéraire préalable. Tout se passe comme si *Nâ-kojâ-Âbâd,* le lieu qui n'est point contenu dans un lieu de la topographie du monde sensible, faisait une irruption soudaine et fugitive dans notre monde, si nous préférons dire que c'est lui qui se rend présent au monde intérieur du visionnaire; ou bien comme si celui-ci y pénétrait soudainement, si nous préférons la considération inverse, ce qui revient au même. Car il reste que son « où », son *ubi,* par rapport à notre « où », notre lieu et notre *situs* en ce monde-ci, est un *ubique.* C'est ce que nous montre un autre type de récit dont nous rapporterons ici un cas exemplaire. L'événement fut bref et stupéfiant ; le récit l'est aussi. Il est certainement antérieur aux deux récits précédents, car il est rapporté dans un livre du grand théologien shî'ite Ibn Bâbûyeh de Qomm *(ob.* 381/992, donc pas plus d'une quarantaine d'années après le début de la Grande Occultation). Ces datations concernent, bien entendu, les récits, car, quant aux événements qui se passent dans le « huitième climat », ils ont leur temporalité propre non mesurable en unités de notre chronologie. Ce qui tombe dans celle-ci, c'est la chrysalide, en l'espèce précisément les récits. De ce point de vue nous dirons que le récit qui va suivre doit être à peu près contemporain du récit de l'apparition à Jam-Karân.

Le héros de ce quatrième récit est un membre d'une fraction iranisée de la tribu arabe des Banî Râshid établie, depuis l'Islam, à Hamadan. Tout ce groupe était shî'ite. C'est ce fait qui avait retenu justement l'attention du narrateur, lequel avait fait alors une enquête auprès de l'un de leurs shaykhs, homme de

science et de jugement[54]. L'explication qu'il en avait obtenue était la suivante. Leur attachement au shî'isme remontait à leur aïeul. Celui-ci s'était rendu en pèlerinage à La Mekke. Au retour, à deux étapes seulement de La Mekke (par conséquent encore à une distance respectable de Hamadan), lorsque, le soir approchant, la caravane se dispose à camper, il décide d'aller se promener un peu dans les environs; il marche tant et si bien que, pris de fatigue, il s'assoit, puis s'endort. Il n'est réveillé que le lendemain matin par la chaleur du soleil. Il veut rejoindre la caravane, mais celle-ci a déjà levé le camp, et il se trouve absolument seul, perdu dans le désert.

« Je fus pris, dit-il, d'une grande frayeur, car je ne distinguais ni piste ni trace. Alors je m'en remis à Dieu, en me disant : Marchons là où il me dirigera. Je n'avais pas encore marché très longtemps que je me trouvai soudain devant une Terre de verdure enchanteresse; il semblait que la pluie venait d'y tomber, et il y soufflait une brise du paradis. Au cœur de cette verdure, j'aperçus un château. Je voudrais bien savoir, me dis-je, quel est ce château que je ne connais pas et dont je n'ai absolument jamais entendu parler! J'approchai donc. Arrivé devant le seuil, je vis deux jeunes garçons vêtus de blanc. Je les saluai. Ils me rendirent avec grâce mon salut et me dirent : "Assieds-toi! Dieu veille sur toi et te veut du bien". Puis l'un des deux se leva et rentra dans la maison. Un moment plus tard, il reparut et me dit : "Lève-toi! Viens et entre". Je pénétrai ainsi dans une demeure dont la beauté et l'éclat étaient tels que je n'avais jamais rien vu qui en approchât. Nous parvînmes à un pavillon devant lequel était suspendu un rideau. Le page souleva le rideau et me dit : "Entre". J'entrai dans le pavillon. Au milieu était un trône sur lequel siégeait un jeune homme au beau visage, à la belle chevelure, aux beaux vêtements, au parfum agréable. Par la lumière de son visage, la demeure était éclairée comme peut l'être la nuit au lever de la pleine lune. Au-dessus de lui

54. Pour ce quatrième récit, cf. texte arabe *in* Ibn Bâbûyeh, *Kamâl al-dîn wa tamâm al-ni'ma,* Téhéran 1309, pp. 250-251, et version persane *in* 'Alî Asghar Borûjardî, *op. cit.,* pp. 175-177. Le *hadîth* débute ainsi : « J'ai entendu notre shaykh, un spécialiste du *hadîth,* dont le nom était Ahmad ibn Fâris al-Adîb, raconter ceci : J'ai entendu raconter à Hamadan une histoire que je raconte telle que je l'ai entendue, à l'intention d'un de mes frères qui m'avait demandé de la lui mettre par écrit, et que je n'avais aucune raison de ne pa3 satisfaire. Je l'ai donc transcrite, en m'en remettant à la garantie de celui qui me l'avait racontée. » La transmission s'établit donc ainsi : 1) Le shaykh des Banî Râshid. 2) Le personnage de Hamadan à qui ce shaykh rapporte le fait. 3) Le shaykh Ahmad ibn Fâris al-Adîb qui transcrit le récit. 4) Le disciple du shaykh qui le transmet.

était suspendu un glaive. Je le saluai. Il me rendit mon salut dans les termes les plus gracieux et les plus affables.

« "Sais-tu qui je suis ? me dit-il.

« — Non, j'en atteste Dieu! je l'ignore.

« — Je suis le Résurrecteur *(Qâ'im)* d'entre la Famille du Prophète. Je suis celui qui, à la fin de ce Temps, sortira avec ce glaive — et il le désigna de Sa main — afin de remplir la Terre de paix et de justice comme elle aura été remplie jusque-là de violence et de tyrannie." (Nous reconnaissons ici le motif du Glaive mystique, non forgé d'un métal terrestre.)

« En entendant ces mots prononcés par de telles lèvres, je me prosternai à terre. Mais lui de me dire : "Non, relève-toi." Puis il me dit : "Tu es un tel, de la ville de la montagne que l'on appelle Hamadan? (l'ancienne Ecbatane, la ville de Tobie et l'Ange).

« — Tu dis vrai, ô mon seigneur.

« — Tu aimerais retourner chez toi et retrouver les tiens ?

« — Oui, mon seigneur."

« Alors il fit signe à l'un des pages; celui-ci me présenta une bourse, puis, me prenant par la main, se mit à marcher à côté de moi. Nous sortîmes du château, le page m'accompagnant toujours. Soudain, voici que je vis le minaret d'une mosquée, des ombrages, des arbres, des maisons. Le page me dit en souriant : "Tu connais ce pays ?

« — A côté de chez moi, à Hamadan, dis-je, il y a un pays que l'on nomme Asadâbâd, et qui ressemble tout à fait à celui-ci."

« Et le page de me dire : "Mais justement, *tu es à Asadâbâd.* Va tout droit maintenant."

« Stupéfait, je me retournai. Le page avait disparu, j'étais seul, et pourtant j'avais encore dans la main la bourse qu'il m'avait donnée. J'entrai dans Asadâbâd. Bientôt je fus à Hamadan, et rassemblai toute ma famille pour lui annoncer la grâce dont Dieu m'avait favorisé. »

Par ces récits (et nous pourrions en multiplier les exemples), nous pénétrons dans un monde, ou bien nous voyons se manifester un monde, qui reste au-delà du contrôle empirique de nos sens et de nos sciences rationnelles. Sinon, n'importe qui pourrait en retrouver l'accès et l'évidence; or, il ne nous est pas même possible, et pour cause, de retrouver la route parcourue par les témoins. Ici, la recherche du philosophe se concentre autour de quelques thèmes déjà dégagés : il y a le thème de *Nâ-kojâ-Âbâd;* le thème de la puissance imaginative assumant de plein droit la fonction noétique qui lui est propre; le thème de « l'âme comme lieu spirituel du corps ». Les témoignages des témoins

oculaires nous mettent en présence d'un monde spirituel, mais d'un monde spirituel concret, plus riche en figures que le nôtre, et en figures non caduques (les cités merveilleuses des cinq îles appartiennent au monde de Jâbarsâ, *mundus imaginalis).* La question qui se pose est la question *ubi,* où ? Or, la manière dont nos philosophes se représentent le rapport du monde spirituel au niveau du monde de l'Âme, c'est-à-dire du *Malakût,* avec le monde corporel sensible, nous a conduit déjà à la double réponse : à la fois partout *(ubique)* et nulle part. Cela veut dire que partout dans notre monde sensible peut se produire l'irruption du *Malakût,* et que de partout l'on peut y pénétrer, sans que le *Malakût* soit quelque part dans le monde sensible. Irruption et pénétration supposent la mise en œuvre d'un organe qui n'est ni la perception sensible, ni l'entendement abstrait; les perceptions de cet organe subtil ne sont ni de la fantaisie ni de l'imaginaire; les événements réels qu'il permet de vivre ne sont ni du mythe ni de l'histoire.

Nous nous étions déjà ci-dessus expressément référé au terme persan de *Nâ-kojâ-âbad* forgé par Sohrawardî, parce que le *shaykh al-Ishrâq,* en énonçant ce mot, sous-entend toute l'ontologie qui en supporte le sens [65]; nous avons eu plusieurs occasions de signaler la chose au cours de cet ouvrage. Venir de *Nâ-kojâ-âbâd,* c'est venir d'au-delà de la montagne cosmique de *Qâf;* c'est de là que déclare venir le mystérieux initiateur, l'ange comme guide personnel, qui se présente au début des récits d'initiation d'Avicenne et de Sohrawardî. Nous savons que, dans deux des récits sohrawardiens, c'est la réponse que l'interlocuteur obtient expressément de l'ange : « Je viens de *Na-kojâ-âbâd* [56]. » Et l'on aura pu lire ici (liv. II), dans le « Récit de l'Archange empourpré », ce que celui-ci suggère à son disciple, concernant ce que veut dire « franchir la montagne de Qâf » et concernant le chemin qu'il convient de prendre pour en sortir. Là même il nous était suggéré que celui qui était pareil au mystérieux prophète Khezr, pour s'être baigné comme lui dans la Source de la Vie, pouvait traverser sans peine. Or, nous venons précisément de retrouver le prophète Khezr ici à deux reprises : en présence du XIIe Imâm, dans le récit du shaykh de Jam-

55. Voir notre étude *Au pays de l'Imâm caché* (Eranos-Jahrbuch, XXXII/ 1963). pp. 31- 41.

56. Il s'agit de deux des récits sohrawardiens, respectivement intitulés « Le bruissement des Ailes de Gabriel » *(Awâz-e parr-e Jabra'yel),* et le « Vade-mecum des fidèles d'amour » *(Mu'nis al-'oshshâq).* On en trouvera désormais le texte persan avec un résumé en français in *Opéra metaphysica et mystica III.* La traduction française intégrale du cycle des récits sohra wardiens est en préparation (à paraître en 1972). Cf. déjà *supra* liv. II, chap. v ss.

Karân, et au voisinage du petit temple où, dans l'Ile Verte, il est possible de communiquer avec l'Imâm.

Ce terme étrange de *Nâ-kojâ-âbâd,* que l'on ne trouve pas dans les dictionnaires persans, Sohrawardî l'avait formé à l'aide des ressources de la pure langue persane, sans recourir à l'arabe. C'est littéralement la cité, le pays *(âbâd),* du non-où *(nâ-kojâ).* A première vue, on l'a remarqué déjà, il semblerait que le terme fût l'équivalent exact du grec *ou-topia,* terme qui ne figure pas, lui non plus, dans les dictionnaires grecs, et qui fut forgé par Thomas Morus comme un nom abstrait pour désigner l'absence de toute localisation, de tout *situs* dans un espace explorable et contrôlable par nos sens. Étymologiquement et littéralement, il serait peut-être exact de traduire *Nâ-kojâ-âbâd* par *outopia,* et pourtant, quant à l'idée, quant à l'intention et quant à la signification de la chose vécue, nous commettrions un contresens. Et le contresens serait ici solidaire de la confusion déjà dénoncée entre ce que l'on désigne couramment comme *l'imaginaire,* l'irréel, et ce que nos auteurs nous ont imposé de désigner techniquement comme l'*imaginal* [57]. La confusion présuppose la dégradation de la puissance imaginative elle-même, de son objet et de sa fonction noétique. Si on l'identifie avec la « fantaisie », il est alors fatal que le monde configuré par elle soit de l'*utopie,* et que l'homme qui se fie à cet organe soit un *utopiste.* Sa puissance imaginative n'étant plus réglée par une fonction cognitive rigoureusement *axée* entre deux autres, cet homme est virtuellement un *désaxé,* paranoïaque, halluciné, schizophrène, etc. Pour entendre la signification et la réalité de *Nâ-kojâ' âbâd* comme se rapportant à autre chose qu'une utopie *(outopia),* il faut parallèlement que l'on reconnaisse la puissance ou la conscience imaginative comme autre chose qu'un organe d'imaginaire et d'irréel. Mais cette reconnaissance elle-même présuppose une métaphysique de l'*être* qui ménage sa place à un niveau intermédiaire de l'*être* entre le monde de l'intellect pur et le monde des sens, et qui *eo ipso* détermine l'axe et la fonction de la puissance cognitive dont ce monde intermédiaire est l'objet propre. Ce niveau intermédiaire est celui du *Malakût,* monde à la fois spirituel et concret; on a pu déjà constater son importance au cours des recherches présentées ici.

57. On rappelle l'essentiel concernant ce mot fréquemment employé au cours du présent ouvrage : le mot « imaginai » (latin *imaginalis)* dérive du mot *imago* à l'exemple des mots du même type (cf. les dérivés du mot *origo : originarius, originalis* etc.). Le latin distingue entre *imaginare,* présenter une image à la façon dont le miroir vous la présente (c'est la fonction qu'exprime le mot arabe *mazharîya,* et c'est par excellence la nature du *'âlam al-Mithâl, mundus imaginalis)* et le déponent *imaginari,* s'imaginer, se figurer.

Par le fait même, on s'aperçoit que *Nâ-kojâ-âbâd* ne désigne pas quelque chose comme de l'être inétendu, à l'état ponctiforme. Le mot *âbâd* désigne bien une cité, un pays cultivé et peuplé, donc une étendue. Il faut commencer par surmonter ici le vieux dualisme établi entre ce qui est spirituel et ce qui est « étendu ». Ce dont il s'agit, c'est de ce que la tradition théosophique en Islam désigne comme étant « au-delà de la montagne de Qâf ». C'est l'ensemble des cités mystiques de Jâbalqâ, Jâbarsâ, Hûrqalyâ, lesquelles en comprennent beaucoup d'autres (l'Ile Verte, les îles aux cinq cités, en font partie). Topographiquement, lorsque nos auteurs nous précisent que la région de ces cités commence « à la surface convexe de la Sphère des Sphères », c'est la meilleure façon de suggérer que *Nâ-kojâ-âbâd* commence au moment où l'on « sort » de la Sphère qui définit toute orientation possible en ce monde-ci, celle qui porte idéalement inscrits les points cardinaux célestes. Il va de soi, en effet, qu'une fois franchie cette limite, la question *où (ubi? kojâ?)* perd son « sens », du moins le sens qu'elle connote en propre dans l'espace de notre expérience commune. C'est *Nâ-kojâ-âbâd :* un « lieu qui n'est pas contenu dans un lieu », dans un *topos* permettant de répondre à la question « où ? ». Sortir de ce « où », qu'est-ce que cela implique au juste ?

Il ne peut s'agir d'un déplacement local *in corpore,* du transfert d'un corps physique d'un lieu dans un autre, comme lorsqu'il s'agit de lieux contenus dans un même espace homogène. Comme le suggérait Sohrawardî par le symbole de la goutte de baume « transpassant » au revers de la main lorsque l'on tient celle-ci face au soleil, il s'agit de rentrer, de passer à l'intérieur, et en passant à l'*intérieur* se retrouver *au dehors.* Le rapport en cause est essentiellement celui de l'extérieur, du visible, de l'exotérique *(ta exô, zâhir),* avec l'intérieur, l'invisible, l'ésotérique *(ta éxô, bâtin).* Sortir du *où,* de la catégorie *ubi,* c'est quitter les apparences extérieures qui enveloppent, comme un noyau, les réalités intérieures cachées; c'est pour l'Etranger, le gnostique, revenir chez lui. Mais, chose étrange, ce passage une fois accompli, il se trouve que désormais c'est cette réalité occulte qui enveloppe, environne, contient ce qui était tout d'abord l'extérieur et le visible, puisque par l'*intériorisation* l'on est désormais *sorti* de cette réalité *extérieure.* Dès lors, c'est la réalité immatérielle qui enveloppe, environne, la réalité dite matérielle. C'est pourquoi la réalité spirituelle n'est pas dans le « *où* ». C'est le « où » qui est en elle. Ou plutôt elle est le *où* de toutes choses ; elle n'est donc pas elle-même dans un lieu, elle ne tombe pas sous la question *où,* la catégorie *ubi.* Son lieu (son *âbâd)* c'est *nâ-kojâ,* parce que son *ubi* est un *ubique.* Cela

compris, nous avons sans doute compris l'essentiel pour suivre la topographie des expériences visionnaires, en distinguer le sens (c'est-à-dire à la fois la signification et la direction), et distinguer aussi quelque chose d'essentiel, à savoir ce qui différencie les perceptions visionnaires de nos spirituels (Sohra-wardî, le voyageur de l'Ile Verte et tant d'autres) à l'égard de tout ce que notre vocabulaire moderne fait rentrer sous l'acception péjorative de créations, d'imaginations voire de délires *utopiques*.

Le fait d'une imagination « désaxée » présuppose une anthropologie qui n'est plus capable de lui déterminer et garantir son axe propre; c'est donc notre anthropologie qui a commencé elle-même par devenir folle. Il serait capital de méditer ici sur la convergence entre les enseignements des maîtres qui ont *fait* la pensée orientale, celle de l'Islam (Avicenne, Sohrawardî, Ibn 'Arabî, Nasîroddîn Tûsî, Mollâ Sadrâ Shîrâzî etc.) et l'enseignement de maîtres dont le témoignage reste en Occident et pour l'Occident, pour le moment présent et pour l'avenir, d'une valeur inappréciable, parce qu'ils témoignent de tout ce qui est absent dans la pensée occidentale dite « moderne », du moins sous ses formes officielles. En bref, y a-t-il une phénoménologie possible de l'expérience visionnaire, de l'*ek-stasis* « hors de l'espace du monde », menée indépendamment d'une phénoménologie de la « venue à ce monde » ? Autrement dit, sans une phénoménologie telle que « sortie de ce monde » et « venue à ce monde » apparaissent comme deux aspects inverses d'un même phénomène.

Or nous en trouvons une admirable esquisse dans l'œuvre de Nasîroddîn Tûsî, le grand penseur shî'ite chez qui l'ésotérisme ismaélien a laissé des traces profondes. La venue à ce monde, c'est la « sortie du paradis » ; comme telle, ce n'est pas un déplacement local, mais un changement d'état. C'est, dit notre auteur, passer de la Vraie Réalité *(haqîqat)* et du sens vrai (le *bâtin,* l'intérieur, l'ésotérique) à ce qui, sans doute, est le seul réel pour la conscience commune, mais qui à l'égard de la Vraie Réalité n'est que métaphore *(majâz).* Et c'est ainsi que les Vraies Réalités ou Réalités au sens vrai sont devenues douteuses et improbables, suspectes et ambiguës. Inversement, sortir de ce monde, accéder au sens vrai, cela ne désigne pas le phénomène biologique de la mort (les experts de nos jours ne s'accordent même plus pour en donner une définition). Le sens vrai de *vie* et de *mort* est le sens spirituel de l'une et de l'autre. Le problème de la survie ne se propose pas comme un prolongement des problèmes de la physique; il se propose au niveau d'un monde spirituel dont il y a peut-être plusieurs siècles que la philosophie

occidentale a perdu le sens concret pour lui préférer le monde du concept logique. C'est pourquoi, si l'on dit en général des morts qu'ils « sont partis », l'expression est fausse, car beaucoup de ceux que l'on désigne ainsi, étaient spirituellement morts et n'ont jamais quitté ce monde, car les âmes mortes ne peuvent pas quitter ce monde. Sortir de ce monde, c'est donc, dirons-nous, avoir été régénéré avec Khezr dans la Source de la Vie, c'est être devenu étranger au monde de la *ghorbat* (l'exil), monde métaphorique dont la conscience commune se satisfait. Bref, il faut d'abord être un vivant, être ressuscité à la vie spirituelle, pour *vivre* le phénomène de la mort comme un *exitus,* car la mort comme *exitus* signifie cela : que l'âme sorte *vivante* de ce monde, et c'est pourquoi l'extase et les expériences visionnaires n'en sont qu'une anticipation. Dépasser les limites du cosmos (celles de la Sphère suprême), cela ne signifie pas quelque exploit dans l'espace cosmique (ceux des cosmonautes de nos jours) ; c'est d'abord passer de l'état de petite enfance à l'état de maturité spirituelle, fendre les ténèbres et parvenir à l'état de conscience vraie du Vrai Réel [58].

L'on pourrait réunir un faisceau d'affirmations convergentes chez les maîtres du protestantisme spirituel : Valentin Weigel, Jacob Bœhme, Gottfried Arnold, etc. En une admirable page, par exemple, Weigel (1588) explique ce que veut dire la hiéro-histoire, lorsqu'elle énonce que Lucifer est sorti du ciel ou bien qu'Adam est sorti du paradis; l'événement ne signifie pas le transfert d'un lieu dans un autre. « Adam, chassé du paradis, est resté dans le lieu même où il était auparavant, car ce grand univers était son paradis, si l'on parle au sens extérieur, de même que son paradis intérieur et céleste était l' *Imago Dei* en lui [59]. » Aussi convient-il de dire : « Enfer et paradis ne sont pas un lieu. Chacun porte en soi-même son paradis et son enfer. Celui qui ne se

58. Cf. notre livre *Avicenne et le récit visionnaire,* vol. I, pp. 18, 27, 31. Il importe de distinguer entre le fait de *Vexitus* et la mort spirituelle. Pour que le fait de *Vexitus* ait lieu comme une « sortie » réelle de ce monde, il faut qu'il ait été précédé par la résurrection spirituelle; sinon, ceux qui sont spirituellement morts, c'est-à-dire morts au sens vrai, ne « sortiront » jamais de ce monde; leur *exitus* n'est que l'entrée dans la « seconde mort », car seuls les « vivants » au sens vrai sortent de ce monde. C'est un enseignement que l'on trouve aussi bien dans 1' « Évangile de Philippe » que dans un traité ismaélien de Nasîroddîn Tûsî; aussi bien toute la pédagogie spirituelle de la gnose Ismaélienne est-elle fondée sur la « résurrection des morts » (cf. le *Kitâb al-'âlim wa'l-gholâm. Annuaire,* année 1970-71, pp. 226 ss.)- Shaykh Ahmad Ahsâ'î (dans son commentaire de la *Ziyârat al Jâmi'à)* a aussi tout un enseignement sur ce point.

59. Valentin Weigel, *Ein nûtzliches Tractâtlein Vont Ort der Welt* (Sâmtliche Schriften hrsgb. v. Will-Erich Peuckert und Winfried Zeller, I. Lief.), Stuttgart 1962, chap. x, p. 37; chap. XVIII, pp. 33 et 66.

connaît pas soi-même ne connaît pas sa patrie, à savoir le paradis, le royaume de Dieu [...]. Notre corps matériel n'est pas notre vraie demeure puisque la mort a le pouvoir de nous en chasser. » Mais « Dieu en nous et nous en Dieu, celui qui vit ainsi vit vraiment *chez lui,* dans sa patrie, personne ne peut l'en chasser [60] ».

Que pas même la mort ne puisse expulser le gnostique de chez lui, c'est parce que « dans ce monde-là » *(in jener Welt,* Plotin disait « là-bas »), il n'y a pas de corps élémentaire naturel qui occupe un lieu, et qui regarde çà et là à l'extérieur de lui-même avec des yeux corporels, mais « un corps céleste surnaturel, un corps spirituel formé de l'Esprit-Saint, et qui n'a pas besoin d'un lieu extérieur [61] ». De telles déclarations sont à l'unisson de ce que nous avons appris ici même de nos philosophes et spirituels concernant la connaissance de soi, le corps de résurrection et ce que signifie « voir l'Imâm en Hûrqalyâ ». C'est que *Nâ-kojâ-âbâd* est le royaume des corps subtils, des « corps spirituels », le seuil du *Malakût* ou monde de l'Âme. Il commence « à la surface convexe de la Sphère des Sphères », parce qu'en effet il est la limite à laquelle s'inverse le rapport d'intériorité exprimé par la préposition *en* ou *dans.* Ces corps spirituels ne sont pas dans un monde, pas même dans leur monde, à la façon dont un corps matériel est dans son lieu, ou bien est contenu dans un autre corps. Le texte de Plotin que, depuis Avicenne jusqu'à Qâzî Sa'îd Qommî, tous nos penseurs ont lu et annoté sous le nom de « Théologie d'Aristote », explique que chaque entité spirituelle est « dans la totalité de la Sphère de son ciel ». Chacune subsiste, certes, indépendamment de l'autre, mais toutes pourtant sont simultanées, et chacune est dans chaque autre. Il serait totalement faux de se représenter cet autre monde comme un ciel indifférencié et informel. Il y a multiplicité, certes, mais les relations de l'espace spirituel diffèrent des relations de l'espace compris *sous* le ciel étoile, autant que le fait d'être *dans* un corps diffère de l'acte d'être « dans la totalité de son ciel ». C'est pourquoi l'on pourra dire avec la « Théologie » que « derrière ce monde, il y a un Ciel, une Terre, une mer, des animaux, des plantes et des hommes célestes; mais

60. *Ibid.,* chap. xiv, pp. 51-52.
61. *Ibid.,* chap. XXII, pp. 76 et 79. Weigel est d'accord avec Paracelse pour distinguer entre les deux sens que connotent respectivement, en allemand, les deux mots *Erstehen* et *Aufentehen :* d'une part, quelque chose qui serait la remise sur pied, la *résurrection* d'un corps matériel, si bien constitué soit-il; et d'autre part une *ressuscitation,* suscitation nouvelle d'un corps tout nouveau, tout autre. C'est également ce que se sont efforcés d'expliquer en Iran, sans être toujours bien compris, les maîtres de l'école shaykhie. Voir les textes de Shaykh Ahmad Ahsâ'î et de ses successeurs, traduits dans notre livre *Terre céleste...* pp. 281 ss.

chaque être y est céleste ; les entités spirituelles qui y sont, correspondent aux être humains qui y sont, mais il n'y a là aucune chose terrestre » [62]. Il semble que tout cela puisse s'appliquer aux merveilles et choses étranges de l'Ile Verte, aux îles des cinq cités, etc.

Il s'agit en effet d'une *quarta dimensio* qui s'ouvre à toute expérience visionnaire. C'est ainsi qu'en suivant nos pèlerins, nous avons aussi bien l'impression de nous retrouver dans un monde familier à tout lecteur du grand théosophe visionnaire suédois, Emmanuel Swedenborg, qui sans doute, lui aussi comme nos théosophes shî'ites, avait lu la Théologie plotinienne dite d'Aristote, mais qui parle avant tout d'après son expérience des choses « vues et entendues par lui-même ». Certaines de ses pages sur la nature de l'espace spirituel sont à rappeler ici, tant elles disent parfaitement l'essentiel. L'auteur y explique que « quoique tout dans le Ciel apparaisse absolument comme dans le monde, dans un lieu et dans un espace, toujours est-il que les Anges n'ont aucune notion ni aucune idée du lieu et de l'espace ». C'est que « toutes les progressions dans le monde spirituel se font par des changements d'états intérieurs, de sorte que les progressions ne sont autre chose que des changements d'états... Ceux qui sont dans un état semblable, sont proches les uns des autres, et ceux qui sont dans un état dissemblable, sont éloignés les uns des autres... Les espaces dans le Ciel ne sont que des états externes qui correspondent à des états internes. Ce n'est pas autrement que les Cieux sont distincts entre eux... Quand quelqu'un s'avance d'un lieu dans un autre... il arrive plus tôt quand il désire, et plus tard quand il ne désire pas; le chemin lui-même s'allonge et se raccourcit selon le désir... C'est ce que j'ai vu souvent et j'en ai été surpris. D'après cela, il est de nouveau évident que la distance, et par conséquent les espaces, sont absolument selon les états intérieurs chez les Anges, et que, parce qu'il en est ainsi, la notion et l'idée de l'espace ne peuvent entrer dans leur pensée, quoique chez eux il y ait des espaces tout comme dans le monde [63] ».

D'un semblable texte l'on peut dire qu'il est l'exacte description de *Nâ-'kojâ-âbâd,* du « huitième climat » et de ses mystérieuses cités, et l'on se sent d'autant plus autorisé à le considérer

62. Cf. notre livre sur *Avicenne et le récit visionnaire,* vol. I, p. 62, et les *Notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote,* trad. par G. Vajda (in Revue Thomiste, 1951 II, pp. 381-82). Rappelons que Qâzî Sa'îd Qommî a encore écrit au xviie siècle, sur cette Théologie d'Aristote, un ensemble de gloses sur lesquelles nous espérons revenir ailleurs.
63. Swedenborg, *Du Ciel et de ses merveilles et de l'Enfer, d'après ce qui a été entendu et vu,* trad. Le Boy» des Guays, Pari» 1899, art. 191 à 195.

ainsi que l'on en retrouve l'équivalent parfait chez Mollâ Sadrâ Shîrâzî [64]. De ce que nous attestent l'un et l'autre maître il s'ensuit, en bref, qu'il y a un lieu spirituel et un lieu corporel, mais, qu'à la différence du second, le premier ne peut être donné en réponse à la question *ubi.* Car, pour quiconque accède à *Nâ-kojâ-âbâd,* tout se passe à l'inverse de la perception et de la conscience commune : c'est le *où,* le lieu, qui réside dans l'âme ; c'est la substance corporelle étendue qui réside dans la substance spirituelle, de la même manière que c'est le corps qui réside dans l'âme, et que c'est l'âme qui environne et porte le corps. Toute une tradition métaphysique peut être invoquée ici à l'appui. Citons ici ces lignes de Salomon ibn Gabirol qui récapitulent au mieux la question : « La manière dont la substance corporelle universelle réside dans la substance spirituelle universelle doit être comparée à la manière dont le corps réside dans l'âme; de même que l'âme environne le corps et le porte, de même la substance spirituelle universelle environne le corps universel du monde et le porte, et de même que l'âme est en elle-même séparée du corps du monde et s'attache à lui sans le toucher, de même la substance spirituelle est en elle-même séparée du corps du monde et s'attache à lui sans le toucher. On peut se former une idée de l'attachement de la substance spirituelle à la substance corporelle, et en général de la manière dont les substances spirituelles s'attachent les unes aux autres et résident les unes dans les autres, par la manière dont la lumière ou le feu s'attache à l'air, la couleur et la figure à la quantité, la quantité à la substance, et les accidents spirituels aux substances spirituelles. Car, comme les choses visibles doivent être l'image des choses invisibles, il faut que l'attachement des différentes parties des substances corporelles [telles que la couleur, la figure, la quantité et la substance] les unes aux autres et leur existence les unes dans les autres soient l'image de l'attachement des substances spirituelles les unes aux autres et de leur existence les unes dans les autres [65]. »

C'est pourquoi l'on ne peut dire *où* est le lieu spirituel, pour la raison qu'il est lui-même non pas *situé* mais *situatif ;* c'est l'âme qui est le lieu; le lieu apparent, le paysage où elle se meut, est alors l'image du lieu intérieur : l'*ubi* du lieu intérieur est aussi bien *ubigue.* On ne passe pas à ce lieu de l'âme et à sa topographie sans une rupture, soudaine ou progressive, avec les coordonnées géographiques. Nous l'avons vu, par exemple, dans le récit du voyage à l'Ile Verte. On se met en route ; à un moment donné se produit la rupture avec la géographie reconnue. Seulement, le voyageur n'a pas conscience que cette rupture s'accomplisse à un moment précis; il ne s'en aperçoit, avec inquiétude ou émerveillement, qu'après coup. S'il s'en apercevait, peut-être pourrait-il refaire la route ou l'indiquer à d'autres. Or, il ne peut que décrire *où* il fut; il ne peut indiquer à d'autres *où* passe la route.

64. Cf. *supra* liv. V, chap. II, 3 ss., ainsi que les textes de Mollâ Sadrâ traduits dans notre livre *Terre céleste...* pp. 257 ss.

65. Salomon ibn Gabirol, *La Source de Vie,* liv. II, §§ 25 et 29, in S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* nouv. éd., Paris 1955, pp. 35-36. A comparer sur ce point *Le Livre des Sources* de l'ismaélien Abu Ya'qûb Sejestânî, cf. notre *Trilogie Ismaélienne,* pp. 46 sa., 69 ss.

Ici même nous touchons à quelque chose d'essentiel, à la corrélation que nous marquions de nouveau ci-dessus entre la signification de *Nâ-kojâ-âbâd* comme « lieu » de l'âme et la fonction privilégiée de la puissance imaginative. L'organe par lequel s'accomplit la migration de l'âme, le retour *ab extra ad intra,* le renversement (l'*intus-susception*) topographique, cet organe, ce ne sont ni les sens ni l'intellect pur, mais une puissance intermédiaire : l'Imagination active *(*l'*imaginatrice).* Nous avons remarqué déjà combien il est important que Mollâ Sadrâ Shîrâzî fasse de l'Imagination une faculté spirituelle pure, indépendante de l'organisme physique, et par conséquent indépendante de la disparition de celui-ci, quelque chose comme le « corps subtil » de l'âme. On peut ici même mieux mesurer les conséquences de cette position de thèse. La gnoséologie de Mollâ Sadrâ affirme l'unification du sujet qui perçoit avec la forme perçue, ce qui veut dire l'intériorité de celle-ci à celui-là, et cette loi vaut aussi bien pour les trois degrés de la perception : sensible, imaginative, intellective. Il s'ensuit que la perception imaginative et la conscience imaginative ont bien leur fonction et leur valeur *noétique* propre, par rapport au monde qui leur est propre, à savoir le monde que l'on appelle *'âlam al-mithâl, mundus imaginalis.* C'est le monde des cités mystiques comme Hûrqalyâ, où le temps devient réversible et où l'espace est en fonction du désir, parce qu'il n'est que l'aspect externe d'un état intérieur. Ce n'est pas encore le monde des pures Intelligences chérubiniques *(Jabarût)* ni le monde des Idées platoniciennes; c'est le *Malakût,* le monde de l'Âme.

L'imagination se trouve ainsi solidement *axée* entre deux autres fonctions cognitives : son propre monde *symbolise avec* les mondes auxquels correspondent ces deux autres fonctions. Il y a donc comme un contrôle qui préserve l'Imagination des divagations et des dévergondages, et qui lui permet d'assumer de plein droit sa fonction : faire s'accomplir les événements que relatent les récits visionnaires d'un Sohrawardî, parce que toute approche de *Nâ-kojâ-âbâd* se fait par la voie imaginative, par le « réalisme »

d'un concret qui est propre à la conscience Imaginative. D'où, peut-on dire, l'extraordinaire sérieux, par exemple, de l'épopée mystique en langue persane (de 'Attâr à Jâmî et à Nûr'Alî Shah), amplifiant toujours en nouveaux symboles les mêmes archétypes. Pour que l'Imagination soit « désaxée », se « dévergonde » et cesse de remplir sa fonction, laquelle est de sécréter des symboles conduisant au sens intérieur, il faut que soit disparu ce *mundus imaginalis* qui est le domaine propre du *Malakût.* Faut-il, en Occident, dater cette disparition du moment où l'averroïsme rejeta la cosmologie avicennienne avec sa hiérarchie angélique intermédiaire des *Animae caelestes?* Ces Âmes ou *Angeli caelestes* (distincts des *Angeli intellectuelles)* avaient en effet le privilège de la puissance imaginative à l'état pur. Disparu l'univers de ces Âmes, c'est la fonction imaginative, comme telle, qui s'est trouvée *désaxée.* D'où, plus tard, l'avertissement de Paracelse mettant en garde contre toute confusion de l'*Imaginatio vera* avec la *fantaisie,* cette « pierre angulaire des fous [66] ».

Comment se fait-il que nous n'ayons pas dans nos langues occidentales en général, nommément en français, un terme courant et satisfaisant pour traduire *'âlam al-mithâl?* Nous avons dit pourquoi nous le traduisons en recourant à l'équivalent latin *mundus imaginalis,* et au terme *imaginai,* formé sur le latin, afin d'éviter toute confusion entre ce qui s'appelle couramment l'*imaginaire* et ce qui chez nos philosophes est l'objet, réel de plein droit, de la perception imaginante et de la conscience imaginative. Opposer le réel à l'imaginaire comme à l'irréel, à l'utopique, c'est même indigence que de confondre le symbole avec l'allégorie, l'exégèse du sens spirituel avec une interprétation allégorique. Récits de Sohrawardî et atteintes au « pays de l'Imâm caché » ne sont ni de l'imaginaire, ni de l'irréel, ni de l'allégorie, précisément parce que *Nâ-kojâ-âbâd,* le « pays du non-où », n'est pas ce que nous appelons vulgairement *utopie.*

Il faut alors en venir à se demander quel est donc notre *réel* à nous, pour que, si nous en sortons, nous ne fassions plus que de l'utopie ? Et quel est donc le réel de nos penseurs orientaux traditionnels, pour qu'ils puissent accéder à *Nâ-kojâ-âbâd,* en sortant du lieu sensible sans, sortir du *réel,* voire en accédant justement à celui-ci? Cela suppose une échelle de l'être aux degrés beaucoup plus nombreux que la nôtre. Une chose est

66. « Die Fantasey ist nicht *Imaginqtio,* sondern ein Eckstein der Narren. » Paracelsus, *Ein ander Erklärung der Gesammten Astronomey* (Südhof X, p. 475, cit. in A. Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI*[e] *siècle allemand,* p. 6o, n, a).

frappante de nos jours : on concède que nos devanciers ont eu une conception trop rationaliste et trop intellectualiste de l'Imagination, mais en même temps l'on est épouvanté, et à bon droit, de certaines conjonctions récentes de l'imagination et du désir. On parle alors de la nécessité d'une nouvelle discipline de l'imagination, mais on est assez en peine pour la trouver, parce que l'on ne veut toujours y voir qu'une certaine manière de prendre ses distances à l'égard de ce qu'on appelle le *réel,* et en vue d'exercer une action sur celui-ci. On ne s'aperçoit pas que si nous ne sommes plus capables de parler de l'imagination que comme de la « folle du logis », c'est que nous avons oublié les normes et les règles, la discipline et 1' « orientation axiale » qui garantissent la fonction *cognitive* de la puissance « imaginatrice ». Aussi est-ce toujours le mot de rêverie qui se présente comme une excuse : rêverie littéraire, ou de préférence aujourd'hui rêverie sociale. Une « topique de l'imagination » par aire culturelle, selon l'expression de Massignon, nous aiderait autant à ne pas confondre entre eux des thèmes purement homonymes, qu'à mettre en correspondance ceux qui, d'une culture à l'autre, ont vraiment même racine. Mais l'on n'évitera pas la question de savoir s'il ne fallait pas que le *mundus imaginalis* fût perdu et ne laissât place qu'à l'Imaginaire, pour que triomphent le fantastique, l'horrible, l'obscène, le monstrueux, le macabre, l'absurde. En contraste, l'art et les imaginations de la culture islamique traditionnelle se caractérisent par le hiératique, le sérieux, la stylisation, la signifiance. Pourquoi?

Sans pousser plus avant cette obsédante recherche, nous pouvons dire que ni no3 utopies, ni nos sciences-fictions, ni le sinistre « point oméga », rien de tout cela ne parvient à *sortir* de ce monde, n'atteint à *Nâ-kojâ-âbâd.* En revanche ceux qui ont connu *Nâ-kojâ-âbâd* (le pèlerin de l'Ile Verte, le visionnaire constructeur de Jam-Karân) n'ont pas fabriqué d'utopies, pas plus que l'ultime pensée du shî'isme n'est une rêverie sociale oii politique, mais une eschatologie, et cela parce qu'elle est une attente qui est, comme telle, Présence d'ores et déjà *réelle* à un autre monde, et témoignage de ce monde autre. Inversement peut-être il faut, pour sécréter les utopies au sens courant du mot, avoir perdu le sens de *Nâ-kojâ-âbâd,* et c'est pourquoi, malgré la concordance linguistique apparente, nous ne pouvons traduire *Nâ-kojâ-âbâd* simplement par *outopia.*

Ainsi donc, quelques-unes des manifestations de l'Imâm caché au temps de la « Grande Occultation » nous ont conduit à esquisser quelque chose comme les prémisses d'une phénoménologie de la conscience visionnaire. Nous l'avons fait à dessein de prévenir tout jugement trop hâtivement complice

d'une psychanalyse ou d'une psychopathologie agnostique. Le monde où ont pénétré les témoins auxquels s'est manifesté l'Imâm caché est un monde parfaitement *réel,* plus évident même, plus cohérent et stable, en sa réalité propre, que le monde *réel* empirique, perçu par les sens. Ses témoins ont eu ensuite parfaitement conscience qu'ils avaient été « ailleurs »; ce ne sont point des schizophrènes. Il s'agit d'un monde qui est *caché dans l'acte même* de la perception sensible, et qu'il nous faut retrouver sous l'apparente certitude objective de celle-ci. C'est pourquoi nous ne pouvons le qualifier d' « imaginaire » au sens où l'on prend couramment ce mot pour dire irréel, inexistant. Confondre l'imaginaire et *l'imaginal,* c'est se rendre incapable de comprendre des figures et des événements qui ne .sont ni du *mythe* ni de *l'histoire.* Et ce *mécomprendre* est sans doute le plus grave indice du continent per,du.

« Continent perdu » qui est bien un lieu, un *topos (abâd* en persan), mais « hors du lieu », et dont la topographie, par conséquent, n'obéit plus aux lois de la topographie du monde empirique (l'Ile Verte, l'archipel aux cinq cités, le château en plein désert). C'est pourquoi l'on s'y oriente comme on s'orienterait dans un espace absolu, et y peuvent être vus des êtres invisibles à notre monde. C'est que l'on y pénètre par une *ekstasis,* un « déplacement » qui est un changement d'état. Je pense ici à une page magnifique, où Villiers de l'Isle-Adam, qui a parfois *vu* si loin, énonce que les Anges « ne s'extériorisent que dans l'extase qu'ils suscitent et qui fait partie d'eux-mêmes ». Mots d'une lucidité extraordinaire, qui ont la vertu d'entamer le granit même du doute : « Et qui fait partie d'eux-mêmes. » Car ces mots disent aussi le secret de l'être de l'Imâm caché et de ses Apparitions : l'Imâm *est* cette *ekstasis* même.

Quand il ajoute : « De même qu'en un miroir d'airain posé à terre, se reproduisent, en leur illusion, les profondes solitudes de la nuit et de ses mondes étoiles, ainsi les Anges à travers les voiles translucides de la vision, peuvent impressionner les prunelles des prédestinés, des saints, des mages », Villiers de l'Isle-Adam pense à celui qui, à l'exemple de Salomon au sommet de son être, « n'est plus dans l'univers que comme le jour est dans un édifice [67] ». Nous lisions plus haut chez Salomon ibn Gabirol : « Comme la lumière ou le feu s'attache à l'air. » Et peut-être n'est-il point de meilleure image pour saisir, en un éclair, ce que c'est que *Nâ-kojâ-âbâd :* « Comme le jour dans un édifice. » Car le jour *que* contient l'édifice et *qui,* en l'éclairant, en fait

67. Villiers de l'Isle-Adam, *L'Annonciateur* (épilogue).

un édifice, est aussi bien le jour *qui* l'environne et *qui* le contient. Mais alors qui pourrait dire, et qui est-ce qui pourrait délimiter *où* est le Jour ? Quand le jour se lève, il remplit à la fois l'espace et le temps de *ce jour.* Ainsi en est-il du « Jour de l'Imâm », et c'est pourquoi, chaque fois, le Jour de l'Imâm est *le* Dernier Jour.

CHAPITRE III

La chevalerie spirituelle

I. - *De l' « Ile Verte » des Johannites à un poème inachevé de Gœthe*

Le thème de la « chevalerie spirituelle » récapitule en quelque sorte les thèmes développés au cours de la présente recherche. En même temps, les textes qui de part et d'autre en sont l'orchestration, pourraient avoir la vertu de suggérer de futures recherches, dont le souci serait de dégager l'idée d'une élite spirituelle commune aux trois rameaux de la tradition abrahamique, parce que leur éthique prend origine aux mêmes sources et vise la même hauteur d'horizon.

La vocation spirituelle de l'Iran est de nouer le lien entre cette tradition abrahamique qu'il a faite sienne par l'Islam et la tradition zoroastrienne qu'il tient de ses origines. Aussi bien avons-nous vu l'idée de chevalerie spirituelle éclore avec l'éthique zoroastrienne, inspirée par le combat des Fravartis, celles-ci choisissant de descendre en ce monde pour y défendre la création d'Ôhrmazd, de même qu'elles avaient veillé aux hauts remparts du monde de Lumière contre les puissances ahrimaniennes (c'est le combat primordial raconté dans le livre mazdéen de la Genèse, le *Bundahishn).* Avec Sohrawardî, résurrecteur en Islam iranien et en Iran islamique de la théosophie des anciens Perses, nous avons assisté à la métamorphose de l'épopée héroïque de l'ancienne chevalerie iranienne en épopée mystique des pèlerins de Dieu, dans le soufisme iranien. La continuité est inscrite dans la terminologie, voire jusque dans le terme de « Lumière *Espahbod»,* ancien terme iranien de commanderie et de chevalerie, dont Sohrawardî se sert pour désigner celles des Lumières qui ont la charge de gouverner un corps. Nous avons constaté que l'œuvre de Sohrawardî, rapatriant les Mages hellé-

nisés en un Iran devenu l'Iran islamique, marquait *eo ipso* l'intégration de l'épopée iranienne à la tradition abrahamique. L'écho s'en prolonge jusque dans les œuvres de ces zoroastriens *ishrâqî* que nous avons analysées ici.

C'est par une intuition parfaitement juste qu'Eugenio d'Ors, en commentant l'idée avestique de l'Ange et de la Fravarti, entité céleste archétype de chaque créature de lumière, put écrire : « La religion de Zoroastre se traduit en une sorte d'Ordre de chevalerie [68]. » Avec l'épopée sohrawardienne du héros gnostique, de l'exilé à la quête du Graal de Jamshîd et de Kay Khosraw, du chevalier de la foi combattant pour le retour des êtres à leur être vrai (qui est le Graal même), nous avons perçu de profondes résonances avec l'épopée mystique de l'Occident, celle du saint Graal et de ses chevaliers. Et de même que l'idée de la hiérarchie mystique de 1' « Ordre » des *Ishrâqîyûn* nous reconduisait à l'idée de la hiérarchie ésotérique professée dans le shî'isme, de même celle-ci, à maintes reprises, nous a fait entendre certaines résonances avec l'éthique chevaleresque de l'ancien Iran d'une part, et avec l'éthique de la chevalerie d'Occident d'autre part. Il y a un pacte de fidélité conclu pré-existentiellement entre l'Imâm et ses fidèles (il fait partie de la triple attestation donnée en réponse à la question *A-lasto?* attestation de l'Unique, de la mission du Prophète, de la *walâyat* des douze Imâms); ce que les Fravartis sont pour Ôhrmazd, les shî'ites le sont pour l'Imâm. Il y a un *éthos* commun, une situation commune aux croyants que rassemble l'idée zoroastrienne du Saoshyant et aux croyants que rassemble l'attente de la parousie de l'Imâm, comme aux croyants dans l'attente du règne du Paraclet. Et ce ne fut pas le moindre enseignement de nos recherches que de constater que nos théosophes shî'ites avaient identifié le XII[e] Imâm aussi bien avec le Saoshyant des zoroastriens qu'avec le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean.

Le thème de l'Imâm comme *pôle* mystique du monde, qui reste ce qu'il est, parce que sa fonction est sacrale, cosmique et métaphysique, même si les hommes ne le reconnaissent pas et ignorent que, sans l'existence du *pôle* et de ceux qui autour de lui sont « les yeux par lesquels Dieu regarde encore le monde », l'humanité terrestre ne pourrait persévérer dans l'être. D'où le thème du cycle de l'Imâmat, le thème des compagnons de l'Imâm, de la hiérarchie mystique et de son *incognito* en raison de l'occultation de son Imâm, thème de l'attente eschatologique éprouvée comme l'imminence du monde suprasensible, thème

68. Eugenio d'Ors, *Introduction a la vida angélica,* Buenos-Aires 1941, p. III.

du Guide intérieur, autant de motifs constellés autour de la personne du XII[e] Imâm et dont nous pouvons, sans qu'il y ait à parler de filiation historique, suivre les récurrences dans la chevalerie spirituelle de l'Islam et de la chrétienté. Pour parler de filiation historique, il y aurait à évoquer, certes, les relations d'amitié attestées entre un émir syrien comme Usama ibn Monqîdh et les chevaliers du Temple, peut-être les relations entre Druzes et Templiers, enfin l'adoubement qui aurait été conféré à Saladin et à quelques autres. Mais l'on ne ferait ainsi que revenir sur des choses déjà connues. Une autre tâche se propose : prolonger l'approche phénoménologique tentée ici autour du XII[e] Imâm, parce que l'histoire d'une spiritualité n'est autre que cette spiritualité même, et que cette spiritualité continue et se perpétue dans tout effort appliqué à dégager des affinités appelées à éclore. Quand nous disons « de l'Ile Verte des Johannites à un poème inachevé de Gœthe », nous ne sous-entendons nullement la continuité matérielle extérieure d'un motif ou d'une institution depuis le XIV[e] siècle jusqu'au début du XIX[e], mais le synchronisme réglant un champ de conscience dont les lignes de force nous montrent à l'œuvre les mêmes réalités métaphysiques.

Le nom de l' « Ile Verte » des Johannites de Strasbourg évoque spontanément l'Ile Verte dont il fut question ci-dessus comme résidence de l'Imâm caché et de ses compagnons. Pure homonymie géographique, certes, et pourtant le lien d'un secret analogue relie l'une à l'autre les deux îles. Pourrait prendre place ici l'évocation du thème qui se développe autour du saint Graal et du personnage de Joseph d'Arimathie, thème du souverain d'au-delà des mers, entouré dans son île de compagnons sur lesquels le temps n'a pas de prise, « thème où se mêlent les souvenirs de l'Autre Monde celtique et l'évocation du Paradis terrestre[69]. » Il y a beaucoup d'autres « Iles Vertes ». Mais entre l'Ile Verte des Johannites de Strasbourg et l'Ile Verte de la tradition shî'ite, certaines résonances inattendues sont perceptibles. L'Ile Verte de Strasbourg fut un centre spirituel des chevaliers johannites où se développa au XIV[e] siècle une forme de spiritualité caractérisée par le nom de ceux qui en sont le centre, à savoir le nom d' « Amis de Dieu » *(Gottesfreunde).* C'est l'équivalent exact du nom de ceux que le shî'isme désigne comme *Awliyâ' Allah* (Amis de Dieu), et nous avons appris que la *walâyat* comporte un culte d'amour spirituel initiant à la connaissance de soi. Comment se dérober devant la question que

69. Cf. Jean Marx, *Nouvelles recherches sur la littérature arthurienne,* Paris 1965, pp. 157-158.

pose l'appellation commune : n'y aurait-il pas quelque chose de commun entre « Amis de Dieu » en Islam shî'ite et « Amis de Dieu » en chrétienté d'Occident ? Les uns et les autres ne poursuivraient-ils pas une quête ayant à surmonter les mêmes difficultés et à tenir les mêmes engagements ?

Les uns et les autres restent dans *l'incognito* à l'égard de la masse des hommes, et pourtant on peut dire des uns et des autres qu'ils sont « les yeux par lesquels Dieu regarde encore le monde ». Chez les uns et les autres, la vie est gouvernée par la présence invisible du Guide personnel intérieur. Le personnage mystérieux qui fut le *pôle* des Amis de Dieu de l'Ile Verte des Johannites, et qui lui-même n'est connu que sous le nom de « l'Ami de Dieu du Haut-Pays » *(der Gottesfreund vom Oberland),* rentre dans l'occultation, exactement comme le XII[e] Imâm; les siens le cherchent en vain en ce monde, comme ses chevaliers avaient cherché en vain Kay Khosraw. Il y a quelques années, à Téhéran, lors de la célébration de l'anniversaire de la naissance du I[er] Imâm, je fus invité à évoquer devant un assez large auditoire où tout le monde appartenait au soufisme, l'histoire de l'Ami de Dieu de l'Oberland. J'eus l'impression, ensuite, que certains auditeurs interprétaient le récit comme celui d'une manifestation de l'Imâm caché, en Occident au XIV[e] siècle [70] !

Le synchronisme que l'on envisage, et que peut seule envisager une phénoménologie des formes spirituelles, est celui-ci : le voile retombé sur l'ultime assemblée de l'Ami de Dieu du Haut-Pays et de ses *douze* compagnons, se relève sur une autre assemblée où de nouveau se trouve réuni et manifesté le plérôme des *douze,* à savoir l'assemblée de douze chevaliers que décrit un poème de Gœthe resté inachevé et qui a pour titre *Die Geheimnisse* (les « Secrets » ou les « Mystères »). Là même, le sens donné par Gœthe au plérôme des douze chevaliers correspond de façon frappante au sens du plérôme des douze Imâms pour l'histoire religieuse de l'humanité. C'est dans le champ de conscience ainsi délimité par l'assemblée des douze réunie autour de l'Ami de Dieu de l'Oberland et par l'assemblée des douze chevaliers que Gœthe réunit au sommet d'un Mont-Serrat idéal, que nous pouvons observer à l'œuvre les lignes de force qui, d'autre part, font éclore au sein du shî'isme l'idée d'une chevalerie spirituelle commune à toute la tradition abrahamique, comme elles font éclore dans l'œuvre de Wolfram von Eschenbach l'idée d'une chevalerie commune aux chevaliers de la chrétienté et de l'Orient, c'est-à-dire de l'Islam.

70. Le texte français et la traduction persane de cette allocution ont été publiés par les soins du D[r] Javâd Nûrbâkhsh, dans la série des « Publications du Khanqâh Ni'matollâhî » (Téhéran, juillet 1964).

Les choses ainsi esquissées à grands traits appellent quelques précisions pour souligner l'enchaînement des thèmes qui viennent d'être énoncés. Il y a tout d'abord les relations de l'Ami de Dieu de l'Oberland avec les Johannites de l'Ile Verte. Elles marquent un moment capital dans quelque chose qui est encore peu connu et que l'on peut désigner comme la spiritualité ésotérique de l'Ordre des chevaliers johannites ou Ordre souverain de Saint-Jean de Jérusalem. Moment capital aussi dans la mesure où toute une tradition (dont nous n'avons pas à faire ici la critique) rapporte à une intervention secrète de l'Ami de Dieu la conversion de Johann Tauler à un style de prédication qui fit de lui un des plus grands maîtres de la mystique. Conversion qui le conduisit au sens intérieur de l'Écriture, de même que, d'autre part, l'Ami de Dieu éveillera ses correspondants de l'Ile Verte au sens de leur propre Guide intérieur. Le mot ésotérique convient éminemment ici, puisqu'il connote essentiellement l'idée d'*intériorité.* Il a en outre la vertu de nous rappeler que l'alchimiste Bernard de Trévise, travaillant à Rhodes au XVe siècle, atteste avoir retrouvé chez les chevaliers hospitaliers de l'Ordre de Saint-Jean ce qu'il est convenu d'appeler la tradition secrète des chevaliers du Temple ; on peut également à ce propos rappeler la dénomination des « loges de Saint-Jean[71] ».

Conversion de Tauler à la *Gottesfreundschaft* par l'Ami de Dieu, héritage du Temple chez les Johannites et chez les « templiers » de Wolfram von Eschcnbach, autant de représentations concourant à déterminer le concept d'une « chevalerie spirituelle » auquel participent l'Ami de Dieu du Haut-Pays et les Johannites de l'Ile Verte. Les traits de cet Ami de Dieu et de ses compagnons présentent assez de ressemblance avec les traits sous lesquels se présentent à la théosophie shî'ite l'Imâm caché et les compagnons de la hiérarchie mystique, pour que nous puissions nous épargner toute hypothèse explicative dont le premier défaut est de récuser implicitement ce qui est en cause, à savoir la réalité de l'événement spirituel comme tel, réalité qui n'est ni du mythe ni de l'histoire au sens ordinaire de ce mot. La figure de l'Ami de Dieu de POberland est restée si mystérieuse, si invérifiable historiquement, que les interprètes ont parlé tantôt de supercherie littéraire, tantôt de dédoublement de la personnalité, pour tenter de l'expliquer et, en P « expliquant », de la faire disparaître. Il suffit de se remémorer le mode de « présence » de PImâm caché pour nos théosophes shî'ites, de façon plus précise encore la présence réelle que

71. Paul Naudon, *Les Loges de Saint-Jean et la philosophie ésotérique de la connaissance,* Paris 1957.

signifie pour tant de shî'ites et de soufis le Guide personnel invisible *(ostâd ghaybî, shaykh al-ghayb),* pour comprendre, en tout état de cause, le comportement de Rulman Merswin et ce qu'il en fut de ses relations avec l'Ami de Dieu.

L'Ami de Dieu de POberland est un contemporain occidental de Haydar Âmolî. Son hagiographie est liée aux événements de notre xive siècle, ce siècle qui vit à ses débuts la brutale destruction de l'Ordre du Temple, puis les effroyables ravages de la peste noire, en même temps aussi que maint renouveau spirituel. Tout ce que nous savons de l'Ami de Dieu, nous le savons par les lettres et les opuscules qu'il adressa à son compagnon spirituel, Rulman Merswin, résidant en l'Ile Verte, à Strasbourg, ainsi qu'à quelques autres personnalités par l'intermédiaire du même Rulman Merswin. Ces documents furent pieusement recueillis par les Johannites de l'Ile Verte après la mort de ce dernier; de leur ensemble il ressort que la première intervention fut celle que l'on rappelait ci-dessus, auprès du grand prédicateur Johann Tauler (en 1346)[72]. Il convient de mentionner tout d'abord que l'Ami de Dieu est un laïque, non pas un clerc ni un moine. Ensuite, s'il se présente à celui qu'il doit spirituellement secourir, c'est toujours soit sur un appel intérieur de celui-ci, soit parce que lui-même, grâce à sa vue spirituelle, aura perçu que le frère en détresse avait besoin de lui. Autant de traits qui font penser au guide et maître secret *(ostâd ghaybî)* dont parlent les soufis de l'école de Najmoddîn Kobrâ.

Ce que l'Ami de Dieu révèle au célèbre « maître en Écriture » Tauler, en compagnie de qui il passe plusieurs mois, c'est que les mots de sa prédication sont des mots qui font entendre encore l'extérieur des choses, mais n'en expriment pas l'essentiel; ils n'embrasent pas le feu ardent de l'âme. Tout cela ne fait encore qu'imposer un joug de l'extérieur; la lettre de l'Écriture fait encore de lui un mort. Et le laïque révèle au maître que lorsque son propre Guide vient à lui, il lui enseigne en une heure plus de choses que tous les docteurs réunis pourraient lui en apprendre jusqu'au jour du Jugement. « Cette même lettre de l'Écriture pourrait faire de toi un vivant »; mais comment s'y prendre ? Le laïque révèle alors le cours de sa vie et de ses épreuves intérieures. Tout ce qu'il suggère à Tauler, c'est quelque chose qui se traduit

72. Pour l'ensemble de la question, voir l'excellent petit livre de Wilhelm Rath, *Der Gottesfreund vom Oberland : sein Leben geschildert auf Grundlage der Urkundenbilcher des Johanniterhauses « Zum Grünen Wörth » in Strassburg,* Stuttgart 1955. On reconnaît à l'auteur, qui est anthroposophe, le mérite d'avoir perçu et sauvegardé la nature propre du *fait spirituel,* sans recourir aux hypothèses de la supercherie littéraire ou de la psychiatrie. Pour l'épisode de Tauler, *ibid.* pp. 16-27.

immédiatement et adéquatement dans le lexique traditionnel de nos *'orafâ :* c'est l'herméneutique spirituelle (le *ta'wîl)* du sens intérieur de l'Écriture ou de la Loi *(bâtin al-sharî'at).* C'est précisément cette convergence de l'herméneutique spirituelle devant le phénomène du Livre saint, qui guida dès l'origine notre présente recherche. Tauler passe lui-même ensuite par de dures épreuves intérieures, au cours d'une longue retraite dont il émerge comme l'un des plus grands prédicateurs mystiques de tous les temps, vivant la véritable *Gottesfreundschaft* (ici encore une étude de spiritualité comparée aurait à mettre en œuvre ce que nous avons dégagé concernant la *walâyat,* liv. I, chap. VII). Le recueil des Sermons de Tauler qui explicite le sens intérieur de l'Écriture, en suivant l'ordre des textes répartis au cours de l'année liturgique, peut être une Bible pour tout spirituel.

Mais cet Ami de Dieu, *qui* était-il au juste ? Ne répond à la question que la longue épître qu'il adressa plus tard aux Johannites de l'Ile Verte, ceux dont la demeure s'intitulait *Domus Ordinis Sancti Johannis Hierosolymitani ad Viridem Insulam* [73]. Cette lettre contient toute son autobiographie spirituelle; elle dit ses origines familiales (fils d'un riche négociant); son amitié de jeunesse avec le fils d'un chevalier; comment tous deux parcoururent ensemble le monde, sans autre souci que le souci de « chevaliers en quête de chevalerie ». Puis la rupture déchirante de ses fiançailles, advenue à la suite d'une première vision qui lui découvrait l'impossibilité de poursuivre simultanément la quête de l'amour divin et celle de l'amour humain (ce dilemme que fait disparaître la mystique d'un fidèle d'amour comme Rûzbehân Baqlî de Shîrâz, nous l'avons vu ci-dessus liv. III). L'Ami de Dieu raconte ensuite le cours et les épreuves de sa vie intérieure, une série de cinq admirables visions dont la richesse en images symboliques demande une herméneutique qui ne peut pas même être esquissée ici[74]. Cette herméneutique ferait appel à tous les thèmes déjà rencontrés ici : *mundus imaginalis,* nature et fonction spirituelle de la puissance Imaginative, le maître intérieur, bref toute l'anthropologie mystique que ces visions impliquent. Et le récit autobiographique nous conduit jusqu'à l'événement décisif : la rencontre avec Rulman Merswin et la fondation de l'Ile Verte.

A son tour la question se pose : qui était Rulman Merswin ? et de nouveau la réponse se trouve dans une autobiographie faisant partie des papiers mis en ordre et pieusement conservés

73. Inscription que porte la planche mise en frontispice de l'ouvrage cité dans la note précédente. La même inscription ajoute, hélas! *anno* 1633 *destructa.* Cf. *infra* p. 403, n. 82.
74. W. Rath, *op. cit.,* pp. 24-28.

par les Johannites après la mort de Rulman [75]. Celui-ci était un négociant appartenant à une famille patricienne de Strasbourg. Son récit nous montre comment en 1347 il abandonna toute affaire de négoce et se retira du milieu social qu'il avait fréquenté jusque-là. Un soir d'automne Rulman médite dans son jardin : quelle est sa vraie tâche entre toutes les difficultés qui pèsent alors sur le monde ? De toutes les forces de son âme il invoque l'invisible, et voici que se manifeste une vision de claire lumière qui l'entoure et l'enlève au-dessus de lui-même, tandis que certaines paroles vibrent dans cette lumière. Commence alors pour Rulman un temps de très dures épreuves qui devait durer quatre ans. De tout cela, de sa faculté de percevoir l' *aura* entourant chaque être humain, il ne dit rien à personne, jusqu'à ce qu'il arriva que « Dieu inspira à un homme du Haut-Pays de descendre vers moi. Lorsqu'il fut venu, Dieu me fit connaître que je pouvais parler de tout avec lui. Cet homme était complètement inconnu du monde; il fut mon ami secret; mon compagnon familier », et Rulman se confia à lui comme à Dieu lui-même. Il en fut comme il en avait été dans le cas de Tauler : l'Ami de Dieu ne vint à Rulman Merswin que sur un appel intérieur, et Rulman trouva en lui un homme à qui il pouvait faire la confidence de son expérience la plus intime.

Rulman Merswin demeura à Strasbourg. L'Ami de Dieu retourna dans le Haut-Pays (certains chercheurs identifient ce Haut-Pays avec l'*Oberland* bernois, mais il est à craindre que cette localisation géographique n'altère la portée, ne diminue l' « altitude » du « pays » dont il s'agit). Entre les deux amis commence alors un échange de lettres qui sont le plus beau témoignage du lien spirituel qui peut unir deux hommes, ou mieux dit, un homme et son *ostâd ghaybî.* Lien intérieur si profond qu'ils avaient même vision intérieure en même temps, ou même angoisse et même douleur (il y a des exemples de ce genre entre Najmoddîn Kobrâ et son *shaykh al-ghayb,* son « témoin dans le ciel »). C'est ce lien même qui fut à l'origine de la fondation de l'Ile Verte.

Voici que les deux amis ont une même vision en songe ; puis, la nuit de Noël suivante, tous deux, sous l'obsession des misères

75. Sur le cahier contenant cette autobiographie, un Johannite a ajouté une notice certifiant que c'est bien là « le livre même, autographe, de Rulman Merswin, notre fondateur, livre des quatre années de ses débuts dans la vie spirituelle, tel qu'il l'écrivit et devait l'écrire lui-même par obéissance à Dieu et à son compagnon secret, le cher Ami de Dieu dans le Haut-Pays, et tel que les frères de *l'Ordo Sancti Johannis* le trouvèrent, après la mort de Rulman Merswin, dans un coffret fermé, son propre sceau d'argent apposé sur le couvercle, au jour de sainte Marie-Magdeleine [22 juillet] *anno Domini* 1382 » *(ibid.,* p. 50).

et détresses spirituelles de l'époque, éprouvent extatiquement une souffrance dont ils pensent mourir [76]. Ils se rejoignent à Strasbourg. Leur vision leur avait révélé qu'ils devaient fonder quelque chose comme un cloître; ainsi prit naissance l'Ile Verte. Mais les deux amis savent pertinemment et s'étaient déjà dit l'un à l'autre que « le temps de construire de nouveaux cloîtres était passé. » A quoi bon ! « Si seulement l'on trouvait des hommes qui fussent des hommes de cloître, alors on trouverait des cloîtres en nombre suffisant. » Mais ce n'est plus de cela qu'il s'agit. Ce que les deux amis veulent fonder, c'est un « refuge » non pas seulement pour les « clercs », mais pour tous les hommes cherchant la voie spirituelle, et cela en toute liberté à l'égard des règles imposées jusque-là par les coutumes de l'Église ou par le droit canonique. Un lieu de l'Esprit ouvrant la voie vers la plus haute connaissance à ceux qui voudraient ou devraient garder simultanément une activité dans le monde, alors que la coutume avait été jusque-là de s'enfermer dans un cloître. On voit que l'idée se rapproche de celle d'une loge ou *khânqâh* de soufis, en même temps qu'elle est sur la voie de définir un état de chevalier qui n'est ni celui du clerc ni celui du laïc, tout en tenant de l'un et de l'autre, mais en un sens purement spirituel. C'est cela qui caractérise le projet des deux amis, et qui situe au mieux l'idée de chevalerie spirituelle, après que « le temps des cloîtres et des couvents est passé ». Sans aucun doute, c'est là l'idée même des Ordres de chevalerie qui, d'autre part, est l'idée

76. Cf. la lettre adressée par l'Ami de Dieu au commandeur de la maison de l'Ile Verte, dans laquelle il rappelle à celui-ci le lien extraordinaire entre la personne de Rulman et lui-même (ils avaient même vision intérieure en même temps, éprouvaient mêmes douleurs physiques à la même heure), et montre au commandeur que cette maison prise en charge par les chevaliers johannites quatre ans après sa fondation, avait été vraiment l'œuvre de l'Esprit, non point une initiative humaine arbitraire. « Maintenant, il vous faut savoir, bien cher ami, que Rulman et moi-même, nous eûmes tous deux en même temps la même vision en songe dans la nuit de saint Denys, en rêvant que nous devions nous aider l'un l'autre et devions projeter de construire un cloître (Kloster) à Strasbourg. Après ce rêve, je descendis en dix jours près de Rulman et lui demandai aussitôt s'il n'avait pas rêvé, peu de temps auparavant, quelque chose d'étrange. Il me répondit oui, et me dit qu'il avait eu ici *en bas* à Strasbourg le même songe que j'avais eu moi-même *en haut* (dans le Haut-Pays) ». Puis, ayant dit comment les deux amis devaient arriver ensuite à la conclusion que « le temps de construire de nouveaux cloîtres était passé », l'Ami de Dieu écrit encore : « Il arriva ensuite, en la nuit de Noël suivante, à minuit de cette sainte nuit du Christ, que tous deux, lui *en bas* et moi *en haut,* nous éprouvâmes en même temps dans la nature (c'est-à-dire dans notre corps), une telle douleur et souffrance que nous nous imaginâmes tous deux être sur le point de mourir. Et dans cette souffrance nous eûmes la révélation, si claire qu'il n'y avait qu'à y croire, que nous devions fonder un cloître à Strasbourg. Ainsi prit naissance l'*Ile Verte* » (*ibid.,* p. 53).

motrice de l'épopée d'un Wolfram von Eschenbach, mais en un sens qui la transforme en celle d'une chevalerie spirituelle, agissant à l'intérieur du monde tout en y gardant *l'incognito,* comme le gardent les compagnons du XIIe Imâm. Il y a donc une signification profonde dans le fait que, quatre ans après sa fondation, les chevaliers johannites, à la demande de Rulman, lui-même fait chevalier, prirent en charge la maison de l'Ile Verte. Rulman Merswin consacra en effet toute sa fortune à l'achat d'un cloître délabré qui, au XIIe siècle, avait été construit par un chevalier, Werner von Hùneburg, sous les murs de Strasbourg et sur les rives de l'Ill, au lieu dit « l'Ile Verte ». En 1369, l'édifice entièrement rebâti et restauré fut consacré. Lorsque les chevaliers johannites le prirent en charge, quatre ans plus tard, il fut stipulé, en accord avec le grand-maître de l'Ordre souverain de Saint-Jean résidant à Rhodes, que les libertés incluses par les fondateurs seraient fidèlement maintenues. Ainsi la petite communauté de chercheurs spirituels groupée autour de Rulman Merswin s'agrégea à celle des Johannites, et tous ensemble formèrent la communauté des chevaliers spirituels de l'Ile Verte. Le prieur de l'Ordre « en pays allemand », Conrad von Brunsberg, y fixa même sa résidence [77]. Rulman y poursuivit son activité littéraire et épistolière. Un de ses opuscules, intitulé « Le livre des neuf rochers », est un de ces chefs-d'œuvre mystiques, lieu de manifestation du *mundus imaginalis,* qui appellent la mise en œuvre d'une herméneutique dont nous avons dit les règles à propos des récits d'initiation de Sohrawardî. Entre l'Ami de Dieu, « pôle » de sa communauté dans le Haut-Pays, et Rulman Merswin, « pôle » et fondateur de la communauté johannite de l'Ile Verte, se prolongea une correspondance qui, jointe aux autres documents, forme un *corpus* assez considérable. C'est ce *corpus* qui fut rassemblé avec soin par les Johannites, après la mort de Rulman Merswin (1382) et lorsqu'ils eurent perdu tout espoir de retrouver l'Ami de Dieu [78].

77. *Ibid.,* pp. 53-55. Hélyot, *Dictionnaire des Ordres religieux ou Histoire des Ordres monastiques, religieux et militaires,* t. II (Migne, *Encyclopédie théolo gique,* t. XXI), Paris 1848, col. 855 ss. donne une histoire tout exotérique de l'Ile Verte ; il connaît fort bien le rôle de Rulman Merswin, mais ne fait pas mention de l'Ami de Dieu. Après avoir complètement restauré l'Ile Verte, Rulman Merswin « la donna à l'Ordre de Saint-Jean de Jérusalem, à condition que des frères chapelains de cet Ordre y feraient à perpétuité l'office divin. Cette donation fut acceptée par Conrad de Brunsberg, grand prieur d'Alle magne, et confirmée dans la suite par le Grand-Maître Raymond Bérenger et par le chapitre général ». Raymond Bérenger, du Dauphiné, fut le 32e Grand Maître de l'Ordre († 1373).

78. *Ibid.,* p. 55. Lettres et opuscules ayant respectivement pour auteur l'Ami de Dieu et Rulman Merswin furent rassemblés et transcrits avec soin par les frères johannites en de splendides manuscrits. Conservés dans

Car tout au long de la vie de Rulman Merswin, c'est par celui-ci qu'ils entendaient parler de l'Ami de Dieu et par son intermédiaire qu'ils correspondaient avec lui. Jamais aucun d'eux ne le vit. Qu'en était-il de la petite communauté de l'Oberland? Ils étaient quatre autour de leur « pôle » l'Ami de Dieu. Celui-ci, dans sa correspondance avec les Johannites de l'Ile Verte, leur décrit longuement la courbe de vie de chacun, ses épreuves et ses joies intérieures. Il y avait en outre Ruprecht, le messager, celui qui se chargeait de porter la mystérieuse correspondance; et il y avait Conrad, le cuisinier. Ils vivaient dans un ermitage, au cœur d'une haute montagne, au bord d'une source d'eau vive. Ce lieu saint du XIVe siècle resta inconnu du monde. Il en fut de lui comme du domaine du Graal ou comme de l'Ile Verte de l'Imâm. « Personne n'en eut connaissance, qui ne s'en approcha par la voie intérieure. II est dit de plusieurs hommes qu'ils visitèrent les frères, mais à moins d'avoir atteint la maturité intérieure, aucun ne se douta de leur vie intérieure et de sa signification. » C'est cela même la loi de l'ésotérisme et *l'incognito* du chevalier spirituel, car ce n'est pas de l'extérieur ni à la foule que 1' « appel » se fait entendre; seuls les individus le perçoivent, lorsque cet appel vibre au fond de leur âme. Alors l'Ami de Dieu devient leur guide et leur compagnon (leur *ostâd ghaybî,* leur « maître intérieur »)[79]. Si l'on a cela présent à l'esprit, on comprendra le sens du récit de deux assemblées mystérieuses tenues dans le Haut-Pays; leur récit remplira les dernières lettres de l'Ami de Dieu, avant que celui-ci ne rentre dans 1' « occultation ».

L'une de ces lettres fut adressée au printemps 1379 au commandeur des Johannites de l'Ile Verte. Elle informait celui-ci

l'Ordre comme une relique sacrée, nous leur devons ce que nous savons de l'Ami de Dieu. Brièvement dit, la collection se présente comme suit : I) Le « Grand Mémorial allemand » *(Das grosse deutsche Memorial)* ; une traduction latine en avait été établie, mais elle n'a pas été conservée. 2) Le « Mémorial magistral » *(Das Meisterbuch),* collection de documents enrichis d'illustrations, qui était en possession du grand-prieur Conrad von Brunsberg, mais ne nous est pas parvenue. 3) Le « Livre des épîtres » *(Das Briefbuch).* Voir description par W. Rath, *op. cit.,* pp. 119-127, des manuscrits conservés à Strasbourg. Presque tout en a été publié et plus ou moins traduit, malheureusement dispersé dans des ouvrages sans lien les uns avec les autres et aujourd'hui introuvables. Il serait urgent de rassembler le tout en un *corpus* donnant les textes originaux avec traduction intégrale. — Plusieurs chercheurs ont tenté de percer 1' « anonymat » de l'Ami de Dieu : on l'a identifié, par exemple, avec Nicolas de Bâle. Nous croyons que ces tentatives d'identification matérielle de la personne ont fait fausse route; en tout cas elles restent étrangères à notre présent propos.

79. *Ibid.,* p. 85. On ne peut que faire allusion ici à la mystérieuse scène de reconnaissance mutuelle, comme entre initiés, qui se produisit lorsque l'Ami de Dieu et deux compagnons rendirent visite au pape Grégoire XI.

que l'hiver précédent, du 15 au 21 novembre 1378 [80], une assemblée de *sept* Amis de Dieu, présidée par l'Ami de Dieu du Haut-Pays comme huitième, s'était tenue en une petite chapelle, au cœur d'une haute et sauvage montagne. Chaque jour, au début de l'après-midi, on se rendait dans la forêt, là où au bord d'une source il y avait un bel emplacement, propice aux entretiens. Le dernier jour, voici qu'un vent impétueux soufflant à travers la forêt, les Amis sont entourés d'une Ténèbre totale, effrayante. Elle se dissipe à l'apparition d'une splendide et diaphane lumière, telle que les yeux du corps n'en peuvent supporter l'éclat. Et dans cette Lumière vibre une voix dont la douceur surpasse toute douceur : les Amis sont avertis que la terrible tempête qui menace le monde, reculera d'une année. Et de nouveau brille la lumière du soleil (les ténèbres aux alentours de la Source de la Vie, et là même l'épiphanie d'une Lumière surnaturelle du *Malakût :* autant de thèmes familiers d'autre part à l'expérience de nos *'orafâ* en Islam).

Enfin la dernière lettre, adressée à Rulman Merswin, lui fait le récit d'une autre assemblée. Un an s'était écoulé depuis l'assemblée précédente. Voici qu'en la nuit de Noël (1379) une voix avertit l'Ami de Dieu que le prochain jeudi-saint (1380) *douze* Amis, cette fois, se réuniraient à l'endroit de la forêt où lui-même s'était trouvé réuni précédemment avec les *sept;* cette fois, il sera le treizième. Il se passa alors ceci. Sans qu'il y ait eu aucune entente extérieure, mais sur le seul appel venant à eux du monde spirituel et résonnant à l'intérieur de l'âme, les douze initiés se retrouvent au lieu et au moment indiqués, sur la haute montagne auprès de la petite chapelle. Il en vient de Milan, de Gênes, de la Hongrie. Le vendredi-saint on célèbre la liturgie, puis l'on se rend dans la forêt au bord de la source. Il y a, cette fois encore, une manifestation des puissances des Ténèbres, puis rayonne une pure lumière et un messager invisible laisse tomber une lettre que chacun pourra lire dans sa propre langue. Les Amis acceptent-ils les conditions stipulées dans cette lettre : pendant trois ans renoncer totalement aux choses extérieures, couper toute attache avec les affaires de ce monde, pour n'être que les « captifs de Dieu » ? Dans ce cas, sera différé de nouveau le déchaînement de la tempête qui menace le monde. Certes, les Amis sont prêts à accepter ces conditions, même pour le reste de leur vie. Au jour de Pâques, les Amis rassemblés sont les témoins de l'épiphanie de la même Lumière et de la même voix. Comme il leur est prescrit, ils

80. Le texte porte : du jour de sainte-Gertrude (15 novembre) au jour de la Présentation de la Vierge au Temple (21 novembre).

allument un feu et y jettent la lettre reçue du ciel, mais la claire flamme du feu se sépare de la matière du bois et disparaît avec la lettre dans l'espace : « Le feu d'en-haut prit notre feu et le dévora [81]. » Le lendemain, lundi de Pâques, les douze et le treizième se séparèrent.

On sera attentif ici au rôle spirituel identique et aussi inconnu des hommes, qu'assument aussi bien les douze initiés réunis autour de l'Ami de Dieu de l'Oberland, que les Amis de Dieu *(Awliyâ' Allâh* ou en persan *Awliyâ-e Khodâ)* groupés autour de leur « pôle ». Les traditions shî'ites aussi bien que celles de *l'Ishrâq* de Sohrawardî, nous répètent que sans l'existence du *pôle* mystique qui est l'Imâm et celle des compagnons qui l'entourent, et qui sont « les yeux par lesquels Dieu regarde encore le monde », l'humanité, le monde de l'homme, ne pourrait persévérer dans l'être. Or, tel est bien le rôle qu'assument les Amis de Dieu autour de leur « pôle » dans le Haut-Pays, le rôle que font connaître les lettres de l'Ami de Dieu au commandeur des Johannites de l'Ile Verte et à Rulman Merswin. Rôle d'une même chevalerie spirituelle, strictement *incognito* de part et d'autre, « captifs de Dieu » voués à l'unique souveraineté de l'Esprit. Il semble que de ce rapprochement puissent éclore d'imprévisibles conséquences. La lettre sur l'assemblée des douze fut la dernière que l'Ami de Dieu adressa à son « autre lui-même », à son cher Rulman Merswin. Son ami prenait congé de celui-ci. Désormais il ne lui écrirait plus et Rulman ne devrait plus lui écrire. Ils ne se reverraient plus, sinon lorsque l'Esprit-Saint de nouveau les réunirait. Les termes de cette lettre ne sont pas sans nous rappeler ceux de la dernière lettre adressée par le XIIe Imâm à 'Alî al-Samarrî. Comme le XIIe Imâm, l'Ami de Dieu du Haut-Pays rentre dans la *ghaybat,* dans l'occultation.

Deux ans plus tard (1382) Rulman Merswin lui-même mourut. Alors les Johannites de l'Ile Verte, ayant trouvé les documents laissés par celui-ci, partirent à la recherche, dans l'espoir de retrouver quelque part cet Ami de Dieu dont ils avaient tant entendu parler et dont ils avaient lu tant de lettres. Ce fut en vain. Tout ce que purent faire les Johannites désolés, ce fut de transcrire somptueusement et de classer les documents laissés

81. *Ibid.,* pp. 99-102. Cette mystérieuse conjonction du « feu d'en-haut » et du « feu d'en-bas » fait penser à une non moins étrange expérience décrite par Najmoddîn Kobrâ, qui la récapitule en ces termes : « Chaque fois que monte de toi une flamme, voici qu'une flamme descend du Ciel vers toi. » Même expérience d'une conjonction des deux lumières chez 'Aynol-Qozât Hamadânî (525/1131), disciple préféré d'Ahmad Ghazâlî. Cf. notre Uvre sur *L'homme de lumière dans le soufisme iranien,* p. 132.

en leur maison de l'Ile Verte. De celle-ci il n'y a pas lieu de retracer ici les destins extérieurs plus tardifs [82]. De même que chaque spirituel shî'ite sait que ce n'est pas une distance géographique extérieure qu'il y a à franchir pour « voir l'Imâm en Hûrqalyâ » ou pour être parmi ses compagnons en l'Ile Verte, de même chaque johannite de l'*Insula Viridis* qui comprit le message de Rulman Merswin, dut comprendre comment avoir pour guide et compagnon l'Ami de Dieu dans le Haut-Pays. En typologie symbolique, l'on peut dire qu'il s'agit, de part et d'autre, de l'ascension de la montagne de *Qâf,* et sur ce point Sohrawardî et Qâzî Sa'îd Qommî nous ont dit tout ce qu'il y avait à dire. C'est pourquoi ceux qui ont parlé de supercherie littéraire ou de dédoublement de la personnalité, n'ont rien compris à la portée du cas de Rulman Merswin. Mais notre époque est-elle encore en mesure de comprendre le *fait* qu'un « captif de Dieu » corresponde avec son Ange ?

Il y aurait maintenant à rappeler, à propos de l'assemblée des douze Amis de Dieu dans le Haut-Pays, une exemplification des vertus plérômatiques de la *dodécade,* c'est-à-dire de l'aptitude immanente au nombre douze à signifier une réalité achevée, à « chiffrer » une assemblée complète, un *plérôme.* Nous rappellerons plus loin certaines de ces vertus symboliques et le rôle nécessaire du treizième, lequel exprime l'unité de l'ensemble des douze comme distincte de la somme pure et simple de cet ensemble (c'est aussi bien là un très ancien mode de calcul iranien). Quant à la nature de l'assemblée des douze Amis dans le Haut-Pays, nous relevons ceci : ils récapitulent la totalité de l'humanité spirituelle; ils sont le rempart invisible qui préserve la masse humaine, à son insu, de la catastrophe; leur « pôle » rentre dans l'occultation. Ce sont là des indices si caractéristiques que, si ce plérôme se manifeste ailleurs, nous pourrons à coup sûr le reconnaître.

Nous venons d'évoquer les traits qu'il présente en commun avec les « Amis de Dieu » dans le shî'isme. Nous aurons à y

82. Le *Dictionnaire* de Hélyot *(supra* p. 399, n. 77), col. 857 ss. donne la suite d'une histoire tout exotérique de la commanderie de l'Ile Verte (dont dépendait la commanderie de Sélestat) : les circonstances de sa destruction en 1633, les compensations qui furent alors données aux Johannites et qui valurent jusqu'à la Révolution. Nous n'avons pas non plus à envisager ici l'histoire ultérieure de l'Ordre souverain de Saint-Jean de Jérusalem : la défaillance, sinon la trahison, du grand-maître Ferdinand de Hompesch, livrant l'île de Malte à Bonaparte; l'élection, par les chevaliers, du tsar Paul Ier comme grand-maître, l'Ordre étant devenu *eo ipso* depuis lors « Religion œcuménique », tandis que l'Ordre pontifical connu sous le nom d' « Ordre de Malte », fut en fait une création nouvelle par *motu proprio* du pape Pie VII (1803).

revenir, mais après en avoir identifié une autre manifestation en Occident, à savoir celle qui se présente dans le célèbre poème de Gœthe, resté inachevé, *Die Geheimnisse.* Nous croyons que pour la recherche phénoménologique il est rigoureusement vrai de dire avec W. Rath que « devant le regard spirituel de Gœthe se tint une assemblée parallèle à celle que décrit la lettre de l'Ami de Dieu de l'Oberland à Rulman Merswin [83]. » Nous ajouterons que l'on peut dire de cette assemblée qu'elle se tient également au cœur ou au sommet de la montagne de *Qâf.* Donc dans le long fragment (352 vers) de ce poème resté inachevé (« Les Mystères » ou « Les Secrets ») [84], Gœthe nous montre un voyageur, un adolescent, qu'il désigne comme Frère Marcus, cheminant au soir d'une longue étape qui l'a conduit en quelque vallée de haute montagne. Il est à la recherche d'un toit hospitalier pour la nuit. Ascensionnant de rocher en rocher, il domine bientôt la vallée. « Y a-t-il quelque chose d'humain dans ces parages ? » se demande-t-il. Mais voici qu'à l'avancée de la forêt, il aperçoit un noble édifice qu'embrasent les rayons du soleil couchant.

La porte est close. Sur le cintre une image mystérieuse : une croix entrelacée de roses. Quel en est le sens ? Pas un mot, pas une inscription, qui aide à la déchiffrer. « Qui donc a ici associé des roses à la Croix? *(Wer hat dem Kreuze Rosen zugesellt?).* » Déjà les premières étoiles ont paru, lorsque Frère Marcus heurte à la porte. On lui ouvre. Il dit de quels lointains l'envoient les ordres d'êtres supérieurs, et il est accueilli à bras ouverts. Qui l'envoie ? Nous le pressentons en comprenant que l'enceinte où vient de pénétrer Frère Marcus pourrait bien être quelque chose comme le domaine de Mont-Salvat; aussi bien le voici immédiatement instruit d'une situation angoissante, par un vieux chevalier qui pourrait être Gurnemans instruisant Parsifal. Lui ayant souhaité la bienvenue, le vieux chevalier s'informe s'il apporte un message d'espoir. Nous apprenons coup sur coup à quelle activité spirituelle s'est consacrée, depuis son origine, la confrérie dont il est membre, et l'angoisse et la menace de deuil qui présentement la ravagent. Celui qui fut leur lien à tous, le fondateur de leur confrérie, leur guide et leur ami, a décidé de les quitter sous peu et de disparaître. Le sens de la tragédie nous est livré avec le nom même de celui qui fut l'Élu, le Saint, le Sage. Ce n'est pas Amfortas, c'est HUMANUS, *l'Humain.*

En un raccourci saisissant, le narrateur esquisse la geste du

83. W. Rath, *op. cit.,* pp. 105-110.
84. Voir le texte de ce poème in *Goethes Werke,* I. Teil, *Gedichte,* hrsgb. von Eduard Scheidemantel, s.d., pp. 258-267.

héros exemplaire ; elle pourrait s'intituler : *quand l'homme fut humain.* La séparation imminente signifie-t-elle la menace de *l'inhumain ?* Ou bien l'exégète du poème doit-il voir dans l'arrivée de Frère Marcus, franchissant le seuil marqué du mystérieux emblème de la Rose-Croix, l'annonce d'une palingénésie ? Cet emblème, l'adolescent le retrouve lorsque, après le repas du soir, les frères-chevaliers l'introduisent dans la haute salle où ils vaquent à leur travail spirituel. Sous la voûte en arête emportée dans la hauteur, aucun ornement pour éblouir les yeux. *Douze* stalles, environnant une *treizième,* sont disposées le long des murs comme dans le chœur d'une église, chacune délicatement sculptée par des mains habiles. Au-dessus de chacune pend un bouclier sur lequel sont représentées des formes symboliques, et devant chacune est disposé un pupitre. Tout respire la méditation et le recueillement, la quiétude studieuse d'une intimité fraternelle. Et voici qu'au-dessus de la *treizième,* celle d'HUMANUS, sommet de l'arc de cercle que dessinent les douze stalles groupées autour d'elle, l'adolescent retrouve le même emblème : la Croix entrelacée de roses. Le poème inachevé nous laisse à peine entrevoir son secret dans une vision qui s'offre à Frère Marcus, après un court sommeil, dans le parc du mystérieux château que baignent encore les brumes de l'aube. Une théorie de silhouettes juvéniles couronnées de fleurs; la lueur des flambeaux accuse, dans le crépuscule matinal, la blancheur des vêtements qui les drapent. De quelles fêtes, de quelles célébrations nocturnes reviennent-elles ? Les flambeaux, comme les étoiles, s'éteignent et disparaissent dans les lointains.

Trente ans plus tard, quelques jeunes gens interrogèrent Gœthe sur ce qu'aurait été son poème, s'il l'avait achevé, et sur ce qu'il aurait dévoilé quant à l'activité de la mystérieuse confrérie. La réponse précise l'intention configurée dans le personnage d'HUMANUS : c'est l'Homme pleinement HUMAIN, comme centre d'une constellation d'individualités typiques, que leurs aspirations rassemblent autour de lui en raison de leur affinité, et qui ne peuvent trouver leur épanouissement total qu'en se rassemblant ainsi autour de lui. Le lecteur ou l'auditeur accompagnant Fière Marcus dans sa pérégrination aurait été amené à prendre conscience que chaque religion particulière atteint le plus haut moment de sa floraison et de sa fructification, en se rapprochant de ce suprême Guide et médiateur, voire en s'identifiant parfaitement avec lui. Les époques auraient été typifiées et fixées en *douze* personnages si représentatifs qu'ils auraient fait comprendre que toute reconnaissance de Dieu et de la vertu, si surprenante que puisse être la forme sous

laquelle elle se montre, est toujours digne de toute vénération et de tout amour.

Ce qu'en somme embrassait le regard spirituel de Goethe dans la vision de cette assemblée mystique, c'était le cycle complet de la direction véritable suivie par l'humanité; cette direction, elle peut la suivre à son insu, voire malgré elle et se tromper sur elle ; elle peut la renier, comme elle peut renier les Guides invisibles qu'elle ignore ou dont elle ne peut même plus soupçonner quel est l'ordre de réalité. C'est pourquoi Goethe, qui très probablement avait conçu l'idée de ce poème sous l'influence de la tradition du Graal, assurait dans sa réponse que, pour comprendre ce poème, le lecteur devait s'orienter sur une sorte de « Mont-Serrat idéal », car l'intention du poème était que l'homme (le héros *Humanus)* fût conduit à trouver le bonheur et la quiétude « au sommet de son propre Mont-Serrat [85]. »

Au lieu de « Mont-Serrat », nous pouvons avec une autre tradition lire « Mont-Salvat ». Cela ne change rien à ce qui nous est proposé. L'idée même de ce « Mont-Serrat intérieur » nous reconduit à la montagne psycho-cosmique de *Qâf;* l'ascension de Frère Marcus est la même que celle des héros mystiques de Sohrawardî. Il y a plus. Les douze chevaliers tenant chapitre autour de l'emblème de la Rose-Croix et chez qui pénètre Frère Marcus, typifient chacun, selon Gœthe, une des religions de l'humanité, dont chacune approche d'autant plus de sa perfection qu'elle est plus proche de celui qui est leur pôle : le treizième. Or, voici ce que nous lisons chez Ibn Abî Jomhûr, l'un des plus grands théosophes shî'ites, suivant de très près ici la doctrine ésotérique d'Ibn 'Arabî : « Le douzième Imâm est le *pôle* et l'Imâm de ce temps. En lui convergent chaque Imâm et chaque pôle, de l'Orient à l'Occident, de la Terre jusqu'au

85. Cf. Ernst Benz, *Der Montserrat in der europâischen Geschichte* (in Zeitschrift fur Religions- und Geistesgeschichte, XVIII, 1966, Heft, I, pp. 15 ss. (Montserrat aux *douze* ermitages!). Les relations entre Montserrat et le Weimar classique ont été inaugurées par Wilhelra von Humboldt, décrivant son ascension de cette montagne comme un parachèvement de cette *Stimmung* (tonalité affective) à laquelle Gœthe a donné forme dans son poème *Die Geheimnisse.* Plus tard Gœthe oublia qu'il n'avait connu Montserrat qu'une vingtaine d'années après la composition du poème resté inachevé, et grâce à la description de Humboldt. D'où sa réponse aux étudiants de Göttingen qui l'interrogèrent (en 1816) sur son poème. Gœthe eut, après coup, l'impression qu'il avait alors déjà eu la description de Montserrat sous les yeux. Impression fausse, sans doute, quant à l'ordre chronologique, mais qui a sa vérité profonde, celle-là même qui permet d'homologuer la même montagne mystique à Montserrat, à Montsalvat, à Montségur, parce que le *ubi* de la montagne de *Qâf* est un *ubique,* — cet *ubique* qui est le lieu de la manifestation de l'Imâm caché. (Nous maintenons intentionnellement dans notre texte l'orthographe étymologique en deux mots.)

Ciel [...]. Car le monde continue d'être préservé tant qu'y permane cet Homme Parfait [...]. Et cela nous montre que dans les douze Imâms, du premier au dernier, sont manifestées toutes les religions selon l'exotérique et selon l'ésotérique, ainsi que toutes les perfections de l'ordre visible et de l'ordre invisible. S'ils venaient à manquer (à être absents), l'univers cesserait d'être et retournerait à son origine. Car c'est par eux que tout a commencé, et c'est à eux que tout retourne [86]. »

Entre la vision de l'assemblée des douze chevaliers chez Gœthe et la vision du plérôme des douze Imâms, il y a (dans les intentions phénoménologiquement saisissables) une concordance frappante. Chaque fois le *pôle* est aussi le treizième, puisqu'il exprime l'unité, l'achèvement du plérôme des Douze ; ainsi en est-il pour l'Ami de Dieu de l'Oberland, lors de l'ultime assemblée des douze Amis; ainsi en est-il pour *Humanus* et les douze chevaliers rose-croix; le douzième Imâm est lui-même treizième, puisqu'il vient après onze Imâms et le Sceau des prophètes. En outre, il y a entre lui et le Sceau des prophètes un rapport d'exemplarité parfaite; il est en quelque sorte Mohammad *redivivus* ; il est la récapitulation du plérôme, le Sceau de la *walâyat* (la *Gottesfreundschqft)* mohammadienne, l'Homme Parfait en qui s'achève et se parachève le cycle d'épiphanie de la Lumière mohammadienne *(Nûr mohammadî)* en ce monde. Même si l'on observe que, pour l'ontologie shî'ite, le plérôme des Imâms est situé à un degré plus élevé que les douze de l'assemblée de l'Oberland ou les douze de l'assemblée de Mont-Serrat, cela n'infirme nullement la correspondance typologique, en vertu de laquelle les deux assemblées sont une manifestation du même plérôme des Douze au niveau du *mundus imaginalis.*

Pour récapituler les traits caractéristiques communs aux assemblées mystiques qui viennent d'être évoquées, nous relèverons essentiellement les traits suivants. Il y a l'idée de Guides spirituels appartenant à un monde supérieur, ou bien choisis et rassemblés selon les ordres ou par les dispositions d'êtres d'un monde supérieur, dont l'assemblée des douze est alors l'image et partant, l'image plénière du cosmos spirituel dont les énergies ont une action déterminante sur l'humanité. Chaque fois leur nombre suggère une homologation à certaines dimensions cosmiques. La première assemblée des *sept* Amis dans le Haut-Pays est en correspondance (comme les heptades d'Imâms dans l'Ismaélisme) avec les sept sphères planétaires (les sept métaux, les sept couleurs de la lumière, l'échelle des sept tons de la

86. Ibn Abî Jomhûr, *Kitâb al-Mojli,* Téhéran 1324, p. 488 (cf. précédemment liv. I, p. 61).

gamme). Les assemblées des *douze* sont en correspondance avec les douze constellations zodiacales du ciel des Fixes, en qui l'imâmologie shî'ite contemple les symboles visibles des « demeures » des douze Imâms, elles-mêmes typifiées comme douze « Voiles de lumière » (et douze millénaires), dans lesquels séjourne la « Lumière mohammadienne », de même que chacun des douze chevaliers de Goethe est la demeure « philosophale » du héros *Humanus.*

Les douze sont groupés autour d'une mystérieuse figure : l'Ami de Dieu, compagnon secret de Rulman Merswin; *Humanus,* dans le poème de Gœthe; le XIIe Imâm, dans l'imâmologie shî'ite. Dans chacun des cas, le mystérieux personnage qui est le centre du plérôme des Douze, a pris la décision de rentrer dans l'occultation (la *ghaybat).* Les siens ne doivent pas chercher à le rejoindre dans quelque lieu de l'espace physique sensible; leur quête serait vaine. (On se rappellera ici les chevaliers de Kay Khosraw.) Dans chacun des cas, cette occultation, ce passage à l'état de « présence invisible », s'annonce comme le secret d'un *nouveau cycle.* Et l'idée de ce nouveau cycle est solidaire de l'idée de « chevalerie spirituelle ».

De la fidélité des Douze qui composent l'assemblée dans le Haut-Pays et des Douze de l'assemblée au Mont-Serrat, il dépend que s'accomplisse le nouveau cycle ; c'est le dernier message transmis aux Johannites de l'Ile Verte et le message que recueille Frère Marcus au sommet du Mont-Serrat. De leur service de chevalerie restant inconnu des hommes, dépendent l'avenir et le sort de l'humanité, car c'est par eux que l'humanité communique encore avec les univers spirituels. Ils sont ceux qui retiennent encore l'horreur de la tempête destructrice de *l'humain,* avant que l'Homme n'ait atteint sa complète stature spirituelle. Eux-mêmes et leur chef forment la clef de voûte de hiérarchies mystiques œuvrant sans interruption sur la réalité humaine, mais qui ne sont connues que d'un petit nombre; le commun des hommes les ignore, ne soupçonne même pas leur existence. Pourtant, s'ils venaient à cesser d'être, l'humanité s'engloutirait dans la catastrophe. En revanche, c'est par eux que de cycle en cycle l'humanité accomplit son destin; eux seuls connaissent le « chiffre » de son histoire secrète ; on n'en trouve pas la trace dans les données matérielles, extérieures et apparentes, sur lesquelles travaillent la sociologie et les philosophies exotériques, lesquelles n'en prétendent pas moins, avec les seules catégories dont elles disposent, déduire ce qu'elles appellent le « sens de l'histoire ».

Tous ces indices, nous pouvons aussi bien les recueillir du fameux entretien au cours duquel le Ier Imâm initiait son disciple Komayl ibn Ziyâd au secret de la gnose et de la lignée ininterrompue de la gnose *(silsilat al-irfân). ha ghaybat,* l'occultation et ses conséquences, l'éthique qu'elle impose, c'est là un thème fondamental de la théosophie imâmite. De même que l'Élu, le Guide, porte, dans le poème de Gœthe, le nom d'*Humanus,* l'humain au sens plénier, intégral, du mot, de même le XIIe Imâm, l' « Imâm attendu », est l'Homme Parfait et total *(Insân kâmil, Anthropos teleios).* Une *aura* dramatique nimbe la personne de chacun des douze Imâms, du fait qu'elle soit perçue comme la brève épiphanie d'une figure d'un autre monde, et que cette apparition se soit inéluctablement heurtée au refus du commun des hommes, aux puissances politiques et religieuses constituées en ce monde. L'*aura* du XIIe Imâm est celle de sa *ghaybat,* son invisible présence à ce monde, *l'incognito* auquel le contraint l'incompréhension des hommes. Au paradoxe d'une beauté et d'une perfection proposées aux hommes, mais refusées ou vitupérées par les hommes, s'origine le sentiment fondamental shî'ite, celui qui est au cœur de la *walâyat* et qui règle la vie de celui que désigne, dans les textes classiques, le mot persan *javânmard,* mot que l'on traduit au mieux par « chevalier spirituel », chevalier de la foi. Ce que Frère Marcus est par rapport à *Humanus,* chaque adepte shî'ite doit l'être par rapport au XIIe Imâm, l'Imâm caché. De sa foi et de sa fidélité il dépend que sa propre personne et sa propre vie soient déjà le début d'une « désoccultation » de l'Imâm, c'est-à-dire qu'il incombe à son *êthos,* à sa propre manière d'être, d'attester la sincérité du vœu qui accompagne chaque mention de l'Imâm : « Puisse Dieu en hâter la joie ! » Il lui incombe d'être un coopérateur de l'Imâm, d'en préparer la parousie (ce sentiment s'exprime avec force dans la prière du pèlerin que nous citerons plus loin pour finir; il en est beaucoup d'autres). C'est une idée et un éthos permanents au fond du spirituel iranien depuis la lointaine prédication zoroastrienne. La parousie ou manifestation qui annoncera la Résurrection est l'exact correspondant, en théologie shî'ite, de l'idée de *Frashkart,* transfiguration ou réjuvénation du monde, en théologie zoroastrienne [87]. Éthique zoroastrienne des *Fravartis* et éthique du *javânmard,* c'est tout le message de « chevalerie spirituelle » légué par l'Iran. Nous venons de suggérer son accord parfait et

87. C'est un thème que l'on retrouve chez maints penseurs shî'ites, depuis les élèves de Mîr Dâmâd jusqu'à Ja'far Kashfî(ob. 1851) et jusqu'à nos jours. Cf. notre livre *Terre céleste...* pp. 120 ss., ainsi que notre étude sur *L'idée du Paraclet en philosophie iranienne* (Accademia Nazionale dei Lincei, Convegno sul tema « La Persia nel Medioevo », Roma 1970) ; Moh. Karîm-Khân Kermânî, *Kitâb-e Soltânîyeh,* Bombay 1277, pp. 164 ss. ; 'Emâd-Zâdeh Ispahânî, *Zendegânî...* (*supra* p. 310, n. 7), pp. 16 ss., 57 ss., ainsi que le grand ouvrage de Shaykh Nahâvandî cité ci-dessus p. 303, n. 2, où sont analysées comparativement maintes données religieuses traditionnelles.

secret avec le message des chevaliers johannites de l'Ile Verte et avec le message des chevaliers rose-croix de Gœthe. Mais il est possible de dire encore plus.

2. - *Tradition abrahamique et chevalerie spirituelle (javânmardî)*

Ce mot *javânmardî* que l'on vient d'écrire est un des mots-clefs du vocabulaire mystique persan; c'est l'équivalent persan du mot arabe *fotowwat,* mot qui désigne une forme de vie qui s'est manifestée en de vastes régions de la civilisation islamique, mais qui, partout où on la trouve, porte nettement, et pour cause, l'empreinte shî'ite. On peut dire que la *fotowwat* est, par excellence, *la* catégorie éthique; elle donne son sens spirituel à toute compagnie humaine, au fait du *compagnonnage,* et partant, c'est elle qui inspira l'organisation des corporations de métiers ou autres, qui s'étaient multipliées dans le monde islamique. Celles du monde turc ont été particulièrement étudiées [88]. Celles du monde iranien l'ont été beaucoup moins jusqu'ici (l'édition de plusieurs textes est en cours en Iran), et c'est un paradoxe, car très probablement c'est le monde iranien qui fut le foyer initial de l'idée; tout chercheur en ce domaine a pressenti qu'il fallait rechercher les origines de la *fotowwat* jusque dans l'ancienne Perse préislamique.

Dans les limites du monde islamique, et dans la mesure où, en se présentant comme prenant origine dans le soufisme, l'idée de la *fotowwat* donne forme et structure au compagnonnage des associations de métier, on peut dire qu'elle fit pénétrer dans toutes les activités de la vie un sentiment de « service chevaleresque » (avec rituel, initiations, grades, pacte de fraternité, secret etc.) [89]. Il y aurait ici à instituer une comparaison avec le même phénomène en Occident, avec l' « Ordre des compagnons du Saint Devoir de Dieu », les « Devoirants » qui connaissaient, et qui connaissent encore, « l'Orient et le Trait ». Établir le contact, serait-ce innover, ou renouer le lien effacé depuis des siècles ? Il y aurait

88. Nommément par F. Taeschner; voir son article, muni d'une biblio graphie, in *Encycl. de l'Islam,* s. v. *futuwwa.* Du même auteur, *Eine Schrift des Shihâboddîn 'Omar Suhrawardî iiber die Futuwwa* (revue *Oriens* XV, 1962, pp. 277-280); malheureusement, si cet article reconnaît fort bien l'inspiration shî'ite de la *fotowwat,* il ne la fonde pas sur le rapport essentiel *nobowwat-walâyat ;* tant que l'on continue à confondre purement et simplement *walâyat* et *wilâyat* (notion soufie que l'on traduit trop couramment par « sainteté »), il y a peu d'espoir de dégager ce qui est vraiment en cause.

89. Nous en prendrons comme exemple un texte dont nous possédons une copie très rare; c'est le rituel d'initiation des « imprimeurs sur étoffe » *(Tckît-sâziân).* Il y aura occasion d'y revenir ailleurs.

beaucoup à dire, et à faire, sur ce point. Bien entendu, nous n'avons pas à envisager ici cette vaste extension du thème, et moins encore ses inévitables déformations. Nous nous limitons à préciser d'abord la signification du mot, et à dire ensuite ce qui fait l'essence de la chose, à savoir comment les penseurs shî'-ites se représentent l'origine de la *fotowwat* et le rapport de ses manifestations avec le cycle de la prophétie et le cycle de la *walâyat.* Notre principale source sera ici le *Fotowwat-Nâmeh* composé en persan par Hoseyn Kâshefî, grand prédicateur et spirituel iranien du xve siècle (ob.910/1504-05). Ce livre étudie essentiellement la science de la *fotowwat* comme « un rameau de la science du soufisme et du *tawhîd* [90] ».

Quant au mot lui-même, on ne saurait en fait l'expliquer sans faire intervenir *eo ipso* l'essence de la chose qu'il désigne. Comme le précise en détail notre auteur, avec maintes citations à l'appui, le mot arabe *fatâ* a pour équivalent persan *javân* (latin *juvenis)* ; *mard-e javân,* c'est le jeune homme (environ de seize à trente ans) ; l'arabe *fotowwat* a pour équivalent le persan *javânî* (latin *juvenitas).* Cela, quant au sens littéral se rapportant à l'âge physique. Mais en son sens technique, qui en est ici le sens spirituel, le mot désigne une jeunesse sur laquelle le temps n'a pas de prise, car elle est une reconquête sur le temps et ses scléroses. Le mot se rapporte alors à la juvénilité propre aux êtres spirituels; il désigne chez les êtres les qualités qu'éveille l'idée de jeunesse. Lorsque le mystique, c'est-à-dire le pèlerin *(sâlik,* terme qui connotc exactement notre idée de *homo viator),* après s'être progressivement libéré, au cours de sa marche « intérieure », des liens des passions de l'âme charnelle, arrive à la station du *cœur* (l'homme intérieur, l'homme vrai), là même il est arrivé à la demeure de la jeunesse *(manzala-ye javânî)* et de la jeunesse à demeure. Dès lors, le composé persan *javânmard* (arabe *fatâ)* désigne celui en qui sont actualisées les perfections humaines et les énergies spirituelles, les forces intérieures de l'âme *(qowwatha-ye ma'nawî).* Le terme désigne aussi chez un être la possession de qualités éclatantes et de mœurs exemplaires le distinguant du commun des hommes. D'où, le nom abstrait *javânmardî* (arabe *fotowivat)* désigne, avec un rappel du contraste

90. L'ouvrage (en persan) est en cours d'impression à Téhéran; nous citons ici d'après la photocopie établie, il y a une vingtaine d'années, sur un manuscrit qui appartenait alors au regretté Saïd Naficy. Dans son introduction, fol. 1 à 5, l'auteur se réfère à un bon nombre d'ouvrages de ses devanciers : Hakîm Sanâ'î, 'Attâr de Neyshâpûr, 'Omar Sohrawardî, Najm Dâyeh Râzî, Abdorrazzâq Kâshânî etc. Sur Hosayn Kâshefî, qui a laissé une œuvre considérable (et qui semble avoir passé pour shî'ite aux yeux des sunnites, tandis que les shî'ites le soupçonnaient de sunnisme), cf. *Rayhânat al-adab,* III, pp. 345 ss.

qui caractérise toute perception iranienne du monde, « la manifestation de la lumière de la nature initiale de l'homme *(nûr-e fitrat-e insânî)* et la domination victorieuse de cette *lumière* sur les *ténèbres* de l'âme charnelle, de sorte que l'homme, guéri de tous les vices, possède alors toutes les précellences morales ». Et telle est la « juvénilité » essentielle de l'âme.

Dire l'essence de la *fotowwat,* c'est se référer, on vient de le constater, à la notion fondamentale de *fitrat,* signifiant la nature initiale de l'homme, c'est-à-dire de l'homme tel qu'à l'origine son acte *d'être* (sa dimension de *lumière)* fit éclosion de l'Acte créateur, tandis que sa quiddité, son essence propre, était déterminée par le « ton » de sa réponse à la question *A-lasto* ? (7 :171), réponse qui détermine toute l'anthropologie, puisque dans sa pureté intégrale elle implique, nous le savons, la triple attestation de l'Unité divine, de la mission des prophètes et de la *walâyat* des Imâms (cela indique déjà le lien entre la *fotowwat* et la *walâyat,* et c'est pourquoi la foi intégrale *[îmân]* au sens shî'ite du mot, est souvent désignée elle-même comme *fotowwat).* La pureté de l'âme, c'est le signe du retour à cette nature initiale; d'où, lorsque Moïse posa la question (notre auteur se réfère ici à la Tora, sans autre précision) : « Seigneur, qu'est-ce que la *fotowwat* ? » il lui fut répondu : « C'est remettre à Dieu l'âme pure et immaculée, telle que l'homme la reçut en dépôt » (ici se décèle une allusion au thème qorânique du « dépôt confié », que nous avons trouvé magistralement commenté chez Haydar Âmolî). C'est cela qui permet de dire que « la *fotowwat* est une lumière émanant du monde spirituel; par le rayonnement de cette lumière, voici qu'à l'intérieur de l'être en qui elle effuse, sont manifestées les modalités angéliques *(sifât-e malakî)* et les caractéristiques du *Malakût.* Tout éthos satanique, tous les comportements de la nature animale qui suffoquent l'âme plongée dans l'enveloppe charnelle, sont désormais bannis ».

Parmi toutes les définitions qui ont été données de la *fotowwat,* Hosayn Kâshefî insiste spécialement sur celles qui ont été données tour à tour par chacun des Imâms, hormis par le Douzième, lequel, étant le Sceau de la *fotowwat,* a pour mission de faire que s'accomplisse et se parachève tout ce qu'ont dit à ce propos les Imâms, ses prédécesseurs. Le lien essentiel entre la *fotowwat* et la *fitrat* venant d'être marqué, nous retiendrons seulement ici ce propos du IIIe Imâm, Hosayn ibn 'Alî, le martyr de Karbala : « La chevalerie spirituelle *(fotowwat, javânmardî)* consiste à être fidèle au pacte prééternel (conclu par la réponse à la question *A-lasto?);* c'est marcher de pied ferme sur cette grande route de la religion éternelle *(dîn qayyim)* que désigne le terme de voie droite *(sirât mostaqîm).* » Tel est le *javânmard,* le chevalier de la foi. Que d'autre part il nous soit dit que la science de la *fotowwat* est un « rameau de la science du soufisme et du *tawhid* », cela implique *eo ipso* un rapport étroit de la *fotowwat* avec la triade que nous avons rencontrée tout au long de cet ouvrage : *sharî'at* (la Loi, la religion littérale), *tarîqat* (la voie mystique), *haqîqat* (la vérité théosophique personnellement réalisée). Le sens ésotérique de la « pauvreté » *(faqr)* professée par le soufisme, c'est l'indigence ontologique, l'indigence de l'être créaturel, que l'on atteste en professant (comme Haydar Âmolî) la vérité théosophique, la *haqîqat,* du *tawhîd* ontologique.

Si la *fotowwat,* en son essence, nous réfère à la *fitrat* ou nature initiale, préexistentielle, de l'homme, les formes de sa manifestation sont inséparables du cycle de la prophétie et du cycle de la *walâyat,* tels que se les représente la prophétologie shî'ite. Il y a en effet un cycle de la *fotowwat.* Quel en est le rapport avec le double cycle de la prophétie et de la *walâyat* que nous avons déjà longuement décrit *(supra* liv. I*)* ? Ici nous apprenons de Hosayn Kâshefî, qui récapitule sur ce point ses devanciers, quels sont les trois grands moments du cycle de la *fotowwat* : elle prend origine avec Abraham, par l'initiative de qui elle est manifestée comme se différenciant de la *tarîqat* (voie du soufisme) ; elle a son pôle *(qotb)* en la personne du Ier Imâm; elle a son Sceau *(khâtim)* en la personne du XIIe Imâm.

Un point sur lequel tout le monde est d'accord, c'est que la mission prophétique, la *nobowwat,* a commencé en ce monde avec Adam, une fois sorti du paradis. Comme tel, Adam ne put être que l'homme de la *sharî'at;* c'est à son fils Seth, premier Imâm de sa période, que fut confié l'ésotérique de la prophétie qui devait plus tard s'appeler *walâyat.* « Adam eut à déployer le tapis de la *sharî'at* (c'est-à-dire de la Loi, de la religion légalitaire) dans l'arène de la condition humaine assujettie à la Loi (la *'obûdîyat),* tandis que Seth déployait le tapis de la voie mystique *(tarîqat).* » Le contraste originel est établi; tandis que les autres fils d'Adam se livraient à des métiers divers, Seth se consacra tout entier au service divin, « tisserand mystique ne tissant d'autre vêtement que celui du soufisme » (on se rappellera ici le personnage de Seth chez les gnostiques séthiens, son identification avec Zoroastre, tandis que la gnose ismaélienne donne le nom de Melchisédek à l'Imâm des trois premières périodes du cycle de la prophétie). En bref, Seth fut le premier soufi, et il y a d'exquises légendes pour le dire et l'expliquer[91]. En sa personne,

91. Hosayn Kâshefî, *Fotowwat-Nâmeh,* fol. 12^b-13^a : tandis que les autres fils d'Adam se vouent à des métiers qui leur permettront de conquérir ce monde, Seth se voue totalement au service divin. L'Ange Gabriel apporte

la *fotowwat* était une partie de la *tarîqat;* ni pour lui ni pour les séthiens il n'y avait de différence entre *tarîqat* ou soufisme et *fotowwat;* la *tarîqat* était elle-même la mesure de la *fotowwat,* et le vêtement en était la même *khirqa* (le manteau symbolisant la consécration du soufi).

Nous apprenons ensuite qu'au temps d'Abraham les hommes n'eurent plus la force de porter la *khirqa.* Tout un groupe en fit l'aveu à Abraham; ils prièrent celui-ci de leur indiquer la voie par laquelle ils pourraient désormais suivre leur désir et leur vocation d'être des hommes de Dieu (on pensera ici au sentiment de l'Ami de Dieu et de Rulman Merswin : le temps des cloîtres est passé, il faut désormais songer à une autre forme de fondation spirituelle). Nos auteurs se transmettent ici les uns aux autres le même récit en images : Abraham fit monter ce groupe sur le navire de la *tarîqat;* il lança le navire en pleine mer de la *haqîqat* et la fit aborder à l'île de la *fotowwat,* où ils établirent leur demeure (ici, c'est à la navigation vers l'Ile Verte de l'Imâm que l'on pensera). L'indication est très subtile : embarqué sur le navire du soufisme, le seul moyen d'en débarquer en pleine mer de la *haqîqat,* c'est d'aborder à l'île de la *fotowwat.* La *fotowwat,* la chevalerie spirituelle, est inséparable du soufisme, quant à son origine ; le soufisme est la voie vers la réalisation de la vérité théosophique, la *haqîqat,* et par là même il est la voie (ici le navire) qui conduit et permet d'aborder à une *île* de l'océan de la *haqîqat,* et cette île c'est précisément la *fotowwat.*

Abraham a donc été l'initiateur, le « père » de tous les chevaliers mystiques de la foi (ainsi est-il qualifié : en arabe *abû'l-fityân,* en persan *padar-e javânmardân).* Et s'il le fut, c'est par une résolution qui anticipait sur la célèbre sentence du VI[e] Imâm, Ja'far al-Sâdiq : « L'Islam a commencé expatrié et redeviendra expatrié comme il était au début. Bienheureux ceux qui s'expatrient pour la foi. » La résolution d'Abraham et la sentence de l'Imâm Ja'far donnent sans doute tout son sens à l'expédition des pèlerins voguant vers l'île de la *fotowwat.* « Abraham, écrit Hosayn Kashefî, fut le premier qui choisit de se séparer de ce monde et de l'appareil de ce monde, de ses vanités et de sa sensualité; décida de se séparer de la masse et de la tribu, de tourner le dos à son pays natal, d'assumer les peines et les fatigues du voyage et

du paradis une robe de laine *(sûf)* verte *(sabz),* dont il revêt Seth. Les Anges viennent le visiter, et retournant au ciel annoncent aux autres : il y a un certain « vêtu de laine » *(sâfî)* qui se voue sur terre au service divin! C'est ainsi que depuis le prophète Seth, la désignation de « vêtus de laine » est conférée au groupe des « soufis ». Ce récit illustre l'explication la plus courante du mot *soufi.* Birûnî en donnait une autre, en rapprochant l'arabe soufi et le grec *sophos.*

de l'expatriement du pèlerin pour Dieu (le *javânmard* est le pèlerin par excellence, notre *homo viator)* ; eut le courage d'engager le combat contre les idoles, à tel point que ses ennemis eux-mêmes rendirent hommage à sa *fotowwat.* " Nous avons entendu un jeune homme *(fatâ,* un " chevalier ") médire de nos dieux, on l'appelle Abraham " (Qorân 21 : 61). Ainsi la forme de manifestation initiale de la *fotowwat* (à la fois comme différenciée et comme dérivant de la voie du soufisme), ce fut Abraham. » Notre auteur ajoute : « Cette science de la *fotowwat* est un parfum émané de la science de la *tarîqat,* mais, parce qu'il y a une foule de gens, migrateurs du désert de la négligence et de l'inconscience qui, incapables de retenir autre chose que des mots dépourvus de sens, se donnent l'air de *Ahl-e fotowwat* (veulent se faire passer pour des chevaliers de la foi) et prétendent connaître la vérité ésotérique *(haqîqat)* de cette science, alors les sages ont mis un voile pour la dérober au regard du profane. »

Quant au cycle de la *fotowwat* inauguré ainsi par Abraham, il se présente comme une transmission qui recroise la transmission de la lumière prophétique *(Nûr mohammadî)* de prophète en prophète, jusqu'au Sceau des prophètes et au plérôme de l'Imamat des douze. Abraham transmet la *fotowwat* à Ismaël et à Isaac. D'Isaac elle est transmise à Jacob ; elle passe par les éminents personnages dont les noms sont dans la Bible comme dans le Qorân (Josué fils de Nûn, Joseph etc.); elle passe par le christianisme, nommément en la personne des Sept Dormants mentionnés dans le Qorân (18 : 8-24). La lignée de la *fotowwat* est réglée par la même norme que la lignée de la gnose *(silsilat al-'irfân).* Jamais elle ne reste privée d'un support en ce monde; elle peut établir sa demeure chez un prophète comme chez un « Ami de Dieu » (un *walî,* par excellence l'Imâm). Lorsqu'elle est manifestée chez un prophète, elle est transmise à son Imâm. Ainsi en fut-il du Sceau des prophètes la transmettant à l'Imâm 'Alî.

Le schéma des cycles de la prophétie, de la *walâyat* ou Imâmat et de la *fotowwat* présente alors les recoupements suivants. Il y eut le cycle de la prophétie dont la première manifestation fut Adam; le pôle fut Abraham; le Sceau fut le prophète Mohammad comme « Sceau des prophètes ». Abraham, pôle, du cycle de la prophétie, fut l'initiateur du cycle de la *fotowwat ;* le pôle de la *fotowwat* fut le I[er] Imâm, 'Alî Ibn Abî Tâlib; le Sceau de la *fotowwat* est et sera le XII[e] Imâm, Mohammad al-Qâ'im, l'Attendu *(tnontazar),* l'Imâm désiré, à la fois présent et présentement invisible aux yeux des hommes. Le pôle et le Sceau du cycle de la *fotowwat* sont donc identiques aux deux figures de l'Imâmat mohammadien qui forment le double Sceau du

cycle de la *walâyat,* laquelle est l'ésotérique de la prophétie *(bâtin al-nobowwat)* et dont le cycle commença avec Seth. Le pôle de la *fotowwat* est en effet le I[er] Imâm, Sceau de la *walâyat* universelle ; le Sceau de la *fotowwat* est le XII[e] Imâm, qui est simultanément le Sceau de la *walâyat* mohammadienne. Aux trois grands moments de la prophétie — Adam, Abraham, Mohammad — correspondent les trois grands moments de la *fotowwat :* Abraham, le I[er] Imâm, le XII[e] Imâm.

De ce que nous avons appris antérieurement, à savoir que tous les prophètes antérieurs à Mohammad furent envers lui, Sceau de la prophétie, dans le même rapport que sont envers le XII[e] Imâm les *Awliyâ* ou « Amis de Dieu » postérieurs au Sceau de la prophétie, il s'ensuit qu'un même rapport définit la position de tous les chevaliers spirituels, tous les *javânmardân,* à l'égard du XII[e] Imâm, Sceau et perfection finale de leur *fotowwat* ou chevalerie. C'est indiquer du même coup le rapport entre la *walâyat* et la *fotowwat ;* celle-ci est, par excellence, la manifestation de la *walâyat :* elle en exprime l'éthos caractéristique. Placés où ils sont, chacun là où il est, comme compagnons du XII[e] Imâm, cette éthique rend chacun responsable de l'avenir de la parousie, de l'épiphanie de l'Imâm, l'Homme Parfait. Aussi la chevalerie spirituelle *(javânmardî, fotowwat)* est-elle l'éthique des Amis de Dieu *(Awliyâ Allah)* du cycle de la *walâyat,* en la présente période d' « occultation ». Et c'est là même qu'il nous semble difficile de ne point percevoir certaine résonance avec le dernier message de la *Gottesfreundschaft* transmis aux chevaliers johannites de l'Ile Verte, — de même que le rapport de chaque *javânmard* envers le XII[e] Imâm est analogue au rapport de chacun des chevaliers rose-croix du poème de Goethe envers *Humanus,* l'Homme Parfait, réalisant intégralement le statut de l'homme.

L'idée shî'ite de la *fotowwat* est donc celle d'une communauté de *javânmardân* ou chevaliers englobant toute la tradition abrahamique. L'archétype, le chevalier par excellence, en est l'Imâm. Un *hadîth* des plus connus le répète : « Point de chevalier sinon 'Alî, point de glaive sinon Dhû'l-fiqâr » (symbole de l'herméneutique tranchant les obscurités de la Loi littérale)[92]. Parce que le père de la *fotowwat* fut Abraham, cette tradition englobe les héros de la Bible et les « chevaliers chrétiens » représentés par les Sept Dormants que mentionne le Qorân. A cette perspective répond en Occident l'idée d'une chevalerie « œcuménique »

92. *Lâ fatâ illâ 'Alî, lâ sayfa illâ Dhû'l-fiqar.* Cette sentence, énoncée initialement par l'Ange Gabriel, revient comme un refrain rythmé par toute l'assistance, lors de la déclamation de certains poèmes à la louange du I[er] Imâm.

elle aussi, englobant chevaliers de chrétienté et chevaliers d'Islam. Elle s'est exprimée par excellence chez Wolfram von Eschenbach, chez qui l'épopée héroïque des chevaliers du Temple se transmue en l'épopée mystique des Templiers du Graal, par une marche convergente avec la transmutation, chez Sohrawardî, de l'épopée héroïque en épopée mystique. Essayons de scruter l'horizon qui se lève ainsi, car il en dépend finalement que les aspects spirituels de l'Islam iranien aient pour nous une tout autre portée qu'un intérêt archéologique ou exotique.

Cet horizon, nous l'avons vu se lever déjà avec le sentiment shî'ite éprouvé en commun avec l'ensemble de l'Islam; le cycle de la prophétie est clos; il n'y aura plus de prophète après que le « Sceau de la prophétie » a été missionné au monde. Mais le sentiment shî'ite se différencie par une interrogation pathétique : qu'en va-t-il alors de l'humanité, si celle-ci par essence, dans sa condition qui fait d'elle ce qu'elle est, ne peut se passer de prophète ? La réponse à cette interrogation passionnée est dans l'affirmation du cycle de la *walâyat* inauguré avec la clôture même du cycle de la prophétie. Ce que nous venons d'analyser concernant la *fotowwat,* nous montre de quel type d'homme l'idée de la *walâyat* propose la réalisation : les « Amis de Dieu » dont le mode de vie personnelle prépare *eo ipso* la parousie de l'Imâm, l'Homme Parfait comme épiphanie divine. Le cycle de la *walâyat,* comme cycle de l'initiation spirituelle à l'ésotérique du message prophétique *(bâtin al-nobowwat),* est le cycle de la *fotowwat;* la chevalerie spirituelle est cette initiation au secret de la *walâyat,* ésotérique de la Révélation communiquée aux prophètes. Ces chevaliers, ces *javânmardân,* forment autour de l'Imâm, leur *pôle,* de génération en génération, la *silsilat al-'irfân,* la lignée de la gnose jamais interrompue. Cette lignée est la « tradition » même, mais parce que chacun de ceux qui y prennent rang tour à tour, doit passer par une nouvelle *naissance,* leurs prédécesseurs ne sont jamais pour eux un alibi; cette tradition est tout le contraire d'un cortège funèbre, elle est une perpétuelle renaissance. Y prendre rang, c'est entrer dans le *Malakût,* et comme le dit une sentence directement venue de l'Évangile de Jean, et que nos théosophes shî'ites citent avec prédilection : « Ne peut entrer dans le *Malakût* quiconque n'est pas né une seconde fois. » Bien qu'ils soient ignorés des hommes, c'est par ces « Amis de Dieu » que l'humanité continue de persévérer dans l'être, car c'est par eux que le monde de l'humanité terrestre communique encore avec le monde supérieur invisible. Cette idée et cet idéal sont également ceux des disciples de l'Ami de Dieu de l'Oberland, comme ils sont ceux des chevaliers du Mont-Serrat mystique que présente le poème de Gœthe.

Il s'ensuit une vocation propre et éminente de celui qui est appelé le « philosophe », vocation qui exige de lui beaucoup plus que ce que comporte le ternie de « philosophe » au sens où il est employé couramment, et qui lui confère une responsabilité beaucoup plus grave que n'importe quelle responsabilité proposée de nos jours comme « sociale ». Ce type de philosophe comme « sage de Dieu », *theosophos,* nous l'avons vu, révèle pleinement son mode d'être et sa fonction spirituelle cosmique chez Sohrawardî et les *Ishrâqîyûn;* il s'annonçait déjà chez Fârâbî et Avicenne; il fructifie et donne toute sa mesure chez les théosophes shî'ites. L'axe de cette métaphysique et de l'anthropologie qu'elle gouverne, est orienté dans le sens de l'union de l'intellect de l'homme, mais par là-même de tout l'homme intérieur, de tout son être spirituel, avec celle que les philosophes désignent comme l' « Intelligence agente » et qu'ils identifient avec l'Esprit-Saint, l'Ange Gabriel de la révélation, Ange de l'humanité. Nous avons dit comment et pourquoi cette identification de l'Intelligence et de l'Esprit-Saint différait totalement de ce que certains ont interprété comme un rationalisme ou un intellectualisme. Dans le mystère de cette union préparée par toute l'ascèse mentale du théosophe, l'Ange-Intelligence se révèle au mystique sohrawardien sous l'aspect de la « Nature Parfaite », l'Ange personnel, avec toutes les variantes de ce motif que comporte la gnose, — et finalement sous l'aspect de l'Imâm comme guide personnel. Or, cette *unio mystica,* de quelque manière qu'on l'explique ou qu'on se la représente, c'est justement grâce à elle que se maintient la communication entre le monde supérieur du *Malakût* et notre monde, grâce à elle *eo ipso* que l'humanité persévère dans l'être. Et c'est cela *eo ipso* qui définit le service chevaleresque du philosophe comme « sage de Dieu », et qui fait de lui un *javânmard* par excellence. C'est le philosophe tel que l'ont conçu les *Ishrâqîyûn* et les théosophes shî'ites.

Sans doute ce philosophe est-il autre et plus que ce que connote habituellement pour nous le terme de « philosophe », un « plus » qui s'annonce dans la nécessité où nous sommes de qualifier sa philosophie comme une philosophie prophétique, en raison du rôle que ce philosophe assume dans le cycle de la *walayât* succédant au cycle de la prophétie. C'est un sage de Dieu, un *theosophos.* C'est parce qu'il est guidé par l'Intelligence agente à laquelle il s'unit au sommet de l'acte de connaître, et parce qu'il y a en lui, au sommet de ses facultés, cet *intellectus sanctus* sur lequel effuse sa lumière l'Ange qui est à la fois l'Ange de la connaissance et l'Ange de la révélation, — c'est par cela qu'il peut pénétrer dans le sanctuaire de la théosophie et dépasser l'horizon commun de la philosophie. Pour le philosophe, l'exploration du monde des Intelligences est l'exploration du monde émané de l'Impératif divin, et, par l'intermédiaire de ce monde émané, la connaissance de la Source émanatrice. Mais nous avons vu que pour le théosophe shî'ite il y avait au-delà de l'horizon du premier Être comme premier-fait-être, le mystère insondable de l'*Absconditum* qui ne peut être cerné que par la théologie apophatique. Nous avons vu que le secret de la Lumière mohammadienne, de la *Haqîqat mohammadîya,* était celui de la manifestation de cet *Absconditum* en *Deus revelatus,* c'est-à-dire le mystère de la théophanie, et que le mystère de cette Face divine révélée à l'homme, c'est cela le mystère de l'Imâm et de l'Imâmat. Guidée par le secret de l'imâmologie, la théosophie shî'ite a exhaussé la métaphysique de l'être plus haut, ou plus loin, que l'être dit « absolu », parce que l'*absolu* implique le mystère de son propre *Absolvens.* Le mystère intra-divin de l' « absolution » de l'être est le passage de l' *Absconditum* au *Deus revelatus;* c'est le don divin fait à la théosophie comme dénouement de la philosophie prophétique.

A tous les degrés rappelés ici allusivement, le philosophe-théosophe accomplit le service de chevalier spirituel, *javânmard* par excellence, car il est celui grâce à qui ces choses continuent de regarder, c'est-à-dire de concerner les hommes. De même que chaque prophète est appelé un *fatâ,* un chevalier de la foi, et que son combat fut un combat de chevalier de la foi, de même, sans la philosophie prophétique de ces théosophes, l'humanité serait définitivement sourde, aveugle, sans mémoire de son être préexistentiel; et la perte de cette vue intérieure et de la mémoire, c'est le « service » inversé, satanique, de la philosophie profanée et sécularisée. A la différence de celle-ci, la philosophie prophétique pose une vocation commune au prophète et au philosophe. C'est sur le même *intellectus sanctus,* chez l'un et chez l'autre, que l'illumination de l'Ange effuse, si bien que le philosophe se reconnaît chez lui dans le *mundus imaginalis,* le monde des réalités spirituelles singulières et concrètes où se déploient les visions des prophètes, où sont écrits les secrets des mondes et des intermondes perpétuellement présents, et cela parce que, chez le philosophe de la philosophie prophétique, la faculté intellective et la puissance imaginative sont en communication par le même *intellectus sanctus.*

Alors son expérience théosophique ne s'exprime pas seulement en *doctrine* ; la doctrine devient *événement* réel de l'âme ; le théosophe est le *javânmard,* le chevalier de l'épopée mystique. C'est cela que nous a permis de comprendre l'œuvre de Sohrawardî, dont les récits mystiques s'inscrivent entre les épopées de Hakîm Sanâ'î et de 'Attâr. C'est pourquoi ces récits et ces épopées mystiques

— les *événements* dont ils font l'histoire — doivent être lus comme énonçant le sens ésotérique d'une doctrine qui était encore au niveau, elle, du sens littéral (trop souvent, on procède à l'inverse). Le sens caché des événements est situé plus haut que les doctrines; il en est l'accomplissement personnel, la vérité atteinte au terme de la quête, donc la *haqîqat.* Et telle est l'épopée mystique du chevalier spirituel. Sohrawardî nous en a montré la source dans le *Xvarnah,* la Lumière de gloire mazdéenne. Nous avons constaté qu'un *hadîth* inspiré lui faisait écho dans le soufisme, en saluant en Zoroastre le prophète de la religion d'amour. Ce fut un service de *javânmard* que le rapatriement, par Sohrawardî, des Mages hellénisés en Perse islamique, et la reconduction des « prophètes grecs », les néoplatoniciens, à la « Niche aux lumières » de la prophétie *(mishkât al-nobowwat).* Le théosophe est ainsi le chevalier d'une épopée mystique qui est une assomption de l'humanité « progressant » vers son origine absolvante, quittant comme Abraham le pays de sa naissance au monde de l'exil.

C'est à cette épopée que fut convoquée toute une chevalerie spirituelle, une chevalerie de la foi, participant à la tradition abrahamique. D'où, les homologies décelables, par exemple, entre théosophie shî'ite et théosophie juive : quant au type du philosophe assumant le message des prophètes, quant à la nécessité du rôle de ce philosophe pour la conservation de l'humanité, quant à la différenciation entre une théosophie qui s'établit d'emblée au niveau de l'herméneutique du Livre saint et une philosophie initialement soucieuse de faire fructifier l'héritage néoplatonicien. On ne se reconnaît pas ici la compétence de traiter des rapports entre la Kabbale et la philosophie[93], mais l'on ne peut omettre de signaler certaines analogies de rapports pressenties.

Pour la théosophie shî'ite, au-delà du plérôme des Intelligences, il y a le plérôme des Quatorze Immaculés, plérôme de la Réalité mohammadienne *(Haqîqat mohammadîya),* lequel est l'aspect *passif (*l'*absolutum)* de l'Impératif actif existentiateur, et qui est comme tel l'être absolu primordialement impérativé par cet Impératif *absolvens.* La Lumière des Lumières est-elle, comme le pensent les philosophes *Ishrâqîyûn,* elle-même le Principe? ou bien est-elle (comme Lumière mohammadienne) le premier être appelé à être par l'Impératif (le KN, *Esto)* de l' *Absconditum ?* Semblable question se trouve posée dans la Kabbale juive, à cause de l'identification opérée par certains

93. Voir l'ouvrage fondamental de Georges Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge,* Paris 1962.

philosophes entre le plérôme des Intelligences et la série des *Sephirôt* comme *Deus revelatus.*L'lnfini *(En Sôf)* est-il identique avec la première des *Sephirôt* (la Couronne) ou bien en reste-t-il distinct [94] ? On se limite ici à cette évocation allusive qui appellerait une recherche de théosophie comparée, laquelle est à peine amorcée. Nous l'indiquons ici, parce que les penseurs à qui et par qui, à un moment ou l'autre, une telle question peut se poser, appartiendront au même type de philosophes que ceux à l'horizon desquels la prophétologie et le sens de la philosophie sont apparus comme indissociables; dans ce cas est également abolie toute frontière précise entre philosophie et théosophie, aucune des deux ne pouvant se passer de l'autre.

Professer, par exemple, avec certains théosophes juifs que la prophétie comporte des « perceptions spéculatives », c'est *eo ipso* poser que le vrai prophète est nécessairement aussi un philosophe authentique [95]. De nouveau ici est postulée l'action illuminante de l'Ange qui est simultanément Ange de la connaissance et Ange de la révélation. L'Intelligence agente peut en effet effuser son illumination sur l'intellect seul, et c'est le cas des philosophes purement spéculatifs; elle peut l'effuser à la fois sur l'intellect de l'homme et sur sa puissance imaginative, et c'est le cas du prophète à la fois parfait métaphysicien et inspiré divin (et c'est aussi le cas du Sage parfait selon Sohrawardî, à la fois maître en sagesse spéculative et en *ta'alloh,* ce même Sage qu'il désigne, en terminologie zoroastrienne, comme investi du *Xvarnah* royal et qui est le pôle, visible ou caché, de la race humaine). La théosophie juive affirme, elle aussi, que pour la conservation de l'espèce humaine, il faut que s'opère la jonction ou conjonction de l'Intelligence agente et de l'intellect humain : l'existence de l'Homme Parfait en qui la jonction s'opère est donc indispensable à la subsistance même de ce monde (c'est exactement ce que la théosophie shî'ite professe à l'égard de l'Imâm comme pôle), « puisque c'est en sa personne que se rejoignent le monde supérieur et le monde inférieur ». Et le cas d'Abraham nous est rappelé en exemple, comme celui en qui les siens reconnaissaient un « prince divin ».

Cette affirmation correspond non seulement à ce que Sohrawardî énonce concernant le Sage parfait, mais également au thème central de l'entretien du I[er] Imâm avec son disciple Komayl ibn Ziyâd, au cours duquel est solennellement affirmée la lignée continue, la « tradition » de la gnose *(silsilat al-'irfân),*

94. Cf. G. Vajda, *ibid.,* principalement pp. 172-181, et Gershom G.Scholem, *Les grands courants de la mystique juive,* trad. M. M. Davy, Paris 1950, pp. 222 ss.

95. G. Vajda, *op. cit.,* pp. 152-160.

laquelle, étant *eo ipso* ce qui assure la subsistance de l'humanité, est le service ou forme suprême de la *fotowwat,* de la chevalerie spirituelle, tout au long du cycle de la *walâyat.* Un même itinéraire spirituel conduit de part et d'autre les théosophes à saisir, dans l'inspiration prophétique comme dans l'illumination philosophique, une opération du même Ange qui est à la fois l'Ange de l'intellection pour le philosophe et l'Ange de l'inspiration pour le prophète. L'influx prophétique divin effuse sur les prophètes par l'intermédiaire du même Ange-Intelligence qui effuse les intelligibles sur l'intellect du philosophe. De même que la théosophie shî'ite se nourrit du Livre et des *hadîth* explicitant les sens cachés du Livre, de même ici pour les métaphysiciens de la philosophie prophétique, les maîtres seront Isaïe, Ézéchiel, Zacharie. Dans les mots du prophète Zacharie : « l'ange qui parle en moi » (VI, 4), le théosophe discerne que « lorsque l'inspiration prophétique repose sur le prophète, celui-ci et l'ange qui parle en lui ne font qu'un seul »[96]. *Unio mystica* qui advient chez le prophète comme elle advient chez le philosophe-théosophe, lequel parle de l'union de l'âme avec l'Intelligence agente; cette Intelligence qui actualise en lui l'intellect en puissance *est* le même Ange qui « parle dans le prophète ».

C'est pourquoi, chez ces philosophes prophétiques, l'union de l'Intelligence agente et de l'âme, méditée par eux dans le cas des visions données aux prophètes, s'est exprimée elle-même à la façon d'une vision, et en termes dont la beauté surpasse la plus belle des épopées mystiques, car l'union suprême qu'elle annonce est aussi bien le dénouement de ces épopées, et c'est cette union que les théosophes de la Bible ont thématisée comme « baiser du séraphin ». La vision d'Isaïe devient la vision de cette union qui alors se prolonge dans les arpèges du Cantique des Cantiques. Voici l'un de ces théosophes méditant la vision d'Isaïe (VI, I ss.) [97], celle du séraphin volant vers le prophète et touchant sa bouche avec un charbon ardent (ici le séraphin est l'Intelligence comme l'Ange qui, dans la hiérarchie des Intelligences séparées, est la dernière, c'est-à-dire la plus rapprochée de l'homme, mais elle est désignée sous le nom de Michel, non pas sous le nom de Gabriel, comme chez les philosophes de l'Islam). « Vola vers moi l'un des séraphins... Voici Michel, un des séraphins, qui vient me secourir. Dans sa main un charbon ardent »

96. Voir le texte d'un extrême intérêt étudié par Colette Sirat, *Mar'ôt Elôhim (Les Visions divines de Hanokh Ben Salomon al-Qostantînî)* [Revue des Études juives, *Historia judaïca,* 4e série, I/3-4, juil.-déc. 1962], pp. 262 ss. ; à rapprocher de notre *Avicenne et le Récit visionnaire,* I, p. 64.

97. Il s'agit encore de certaines pages capitales du même Hanokh Ben Salomon : Colette Sirat, *art. cit.,* pp. 285 ss. et p. 332, n. 86.

(tel en effet se trouve l'intellect de l'homme par rapport à l'Intelligence agente au moment où cet intellect devient intellect en acte, capable de comprendre l'Ange et de se conjoindre à lui). «Il lui toucha la bouche et dit : Voici, ceci touche tes lèvres, ton péché a cessé. » « Lorsque Isaïe comprit la forme de l'Union, il s'attacha à l'ange d'une union qu'on qualifierait plutôt de transformation en un être unique ». Aussi bien la voix qui se fait entendre, demande-t-elle non pas : « Qui enverrai-je pour *moi?* » mais « qui enverrai-je pour *nous?* » (Isaïe VI, 8). « Comprends, ô lecteur, tout ce qui est sous-entendu ici... et Salomon a voulu exprimer la même idée dans le verset 'entraîne-moi après toi, nous courrons' », et ceci montre que celui qui envoie et l'envoyé sont tous deux en un même degré au moment de la mission prophétique [98]. » D'autres déjà, Moïse ibn Tibbon, par exemple, dans son commentaire du Cantique des Cantiques, avait développé le thème du baiser comme étant une communion avec l'Intelligence. Et Joseph ibn Kaspi écrit [99] : « Lorsque l'homme connaît la grandeur (des actions divines), alors son intellect s'unit à l'intelligible et ne fait plus qu'un avec lui. Salomon, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, a dit 'qu'il me baise des baisers de sa bouche' (Cant. 1, 2) ; il est écrit dans le même sens 'ils ont leur résidence sur la bouche de Dieu' (Nombres IX, 18); c'est le baiser de l'intellect, seul baiser véritable, et non pas le baiser des lèvres, mais bien le baiser de bouche, désir final des amants. » Et les visions divines d'Ezéchiel seront interprétées, elles aussi, à la façon d'une communion d'Intelligences qui est aussi bien l'équivalent de la prophétie [100].

Semblables textes ont la vertu de faire ressortir ce que nous avons eu occasion déjà de dire à propos de l'identification de l'Intelligence agente et de l'Esprit-Saint chez les philosophes et théosophes de l'Islam. Cette identification n'a nullement le sens d'une rationalisation de l'Esprit, comme certains interprètes occidentaux l'ont affirmé trop hâtivement. Le philosophe promu au rang de prophète, voici que leur conjonction dans l'acte d'intellection totale fait de l'Ange et de l'âme une bi-unité. L'acte du Connaître, en sa forme suprême, ne s'exprime pas dans les termes abstraits de concepts généraux, comme dans nos théories de la connaissance. Cet acte de connaître qui est communion avec les univers spirituels, c'est le « baiser du séraphin » qu'accompagne en sourdine le Cantique des Cantiques. D'autres chercheurs spirituels, les *Fedeli d'amore,* parlaient

98. *Ibid.,* p. 286 et G. Vajda, *op. cit.,* p. 27.

99. Dans le surcommentaire de Joseph ibn Kaspi sur le commentaire d'Ibn Ezra *(Deut.* XI, 22), C. Sirat, *art. cit.,* p. 259.

100. *Ibid.,* p. 259.

non pas du séraphin mais de *Madonna Intelligenza.* Dans un cas comme dans l'autre il n'y a ni métaphore, ni allégorie, ni abstraction personnifiée, ni concept général. Il y a vision d'une essence en sa forme singulière, parce que le monde spirituel, au-dessus des concepts abstraits de la Logique, a sa nature concrète et sa singularité propre avec des formes qui ne peuvent être perçues en l'absence d'un organe qui est *l'imagination métaphysique,* organe auquel fait droit la philosophie prophétique en décrivant l'effusion de la lumière de l'Ange simultanément sur l'intellect du philosophe et sur la puissance imaginative du visionnaire.

Et c'est pourquoi il appartenait à un théosophe comme Sohrawardî de conduire, dans son œuvre visionnaire, les héros de l'épopée héroïque à la chevalerie spirituelle de l'épopée mystique *(supra* liv. II). Quand « la doctrine devient événement de l'âme », le théosophe perçoit l'événement dans la vision d'Isaïe, comme le théosophe juif cité ci-dessus; dans le récit du Graal de Kay Khosraw, comme précédemment ici Sohrawardî; dans la vision de l'Imâm, comme chez tant de théosophes shî'ites. Il y a solidarité, interconnexion, entre la marche de la philosophie prophétique et la marche de l'épopée mystique. De par leur convergence, prend naissance une chevalerie spirituelle se levant à tous les horizons du « phénomène du Livre saint », et dont le service divin, grâce auquel l'humanité persévère encore dans l'être, ne peut se dire qu'en récits visionnaires et en épopées de l'âme, non pas en théories générales et en idéologies abstraites. C'est pourquoi visions des prophètes et épopées mystiques sollicitent la même herméneutique que l'herméneutique spirituelle du Livre. Et c'est de cette façon qu'il convient de lire notre épopée mystique médiévale en Occident, à savoir le cycle du saint Graal. Car c'est à la condition de la comprendre ainsi, que notre épopée du Graal nous livre le secret de sa chevalerie spirituelle. Opérer la jonction de celle-ci avec les compagnons de l'Imâm caché, ce serait réaliser le dessein de l'assemblée idéale préfigurée dans le poème inachevé de Goethe.

Cette jonction, nous l'avons vue précisément s'annoncer chez Sohrawardî, *shaykh al-Ishrâq,* dans ses récits mystiques initiant au secret de sa « théosophie orientale », c'est-à-dire à la manière de vivre celle-ci intérieurement. Cette jonction entraînait dans une marche convergente tous les « gardiens du Logos », ceux de l'Orient et ceux de l'Occident. C'est un Signe (y a-t-on été attentif?) qu'à l'époque même de Sohrawardî, l'idée d'une même chevalerie d'Orient et d'Occident ait pris décidément forme dans l'œuvre de Wolfram von Eschenbach. A vrai dire,

il ne s'agirait là que d'une contemporanéité chronologique, c'est-à-dire tout extérieure. Qâzî Sa'îd Qommî nous a appris que c'est dans le *Malakût* qu'il faut chercher le synchronisme vrai. De fait il semble que nous puissions l'y trouver.

C'est à juste titre que de récentes recherches ont souligné que la Table Ronde arthurienne semblait n'être qu'une émanation de la Table du Graal dont elle reçoit toute sa lumière[101], et que c'est pour cette seule raison que la marche de Galaad vers le « Palais spirituel de Sarras » passe par la Table ronde arthurienne. De celle-ci il importe de retenir essentiellement la signification symbolique, à savoir la correspondance macrocosmique. Elle typifie la rotondité du cosmos, et il y a lieu de penser ici à l'esprit de l'école de Chartres, à l'influence des commentaires du Timée de Platon et à celle des écrits hermétistes (voir déjà ci-dessus liv. II) : l'Âme du monde s'étendant depuis le centre jusqu'à toutes les parties du corps du cosmos et enveloppant celui-ci; un ciel circulaire, unique, solitaire, « capable de par sa vertu propre de demeurer en soi-même, sans avoir besoin de rien d'autre. » Déjà l'on pourrait dire que la Table du Graal est l'âme de la Table arthurienne. La correspondance macrocosmique de celle-ci est en tout cas en parfait accord avec les exemplifications du plérôme des Douze que nous avons rencontrées ici : plérôme des douze Imâms dont les douze signes du zodiaque typifient les demeures invisibles; hiérarchie ésotérique dont l'ensemble correspond aux 360 degrés de la Sphère; plérôme des Douze autour de l'Ami de Dieu du Haut-Pays; plérôme des douze chevaliers rose-croix du poème de Gœthe.

Il nous apparaît alors qu'il convient de partir de cette correspondance cosmique pour comprendre, chez Wolfram, la transformation de ce qui était le château du Graal, en un *monde* qui est en propre le « monde du Graal »[102]. Ce monde avec ses chevaliers a été nécessairement situé en un espace dans lequel nous reconnaissons la *quarta dimensio,* ou mieux encore le *Malakût,* mais que nous nous refusons à dénommer « imaginaire » pour les raisons mêmes qui, au cours de toute cette recherche, nous ont imposé de parler de l'*imaginal.* Que ce monde se trouve « partout et nulle part », c'est précisément ce que signifie le terme persan *Nâ-kojâ-âbâd* forgé par Sohrawardî, et c'est la caractéristique

101. Cf. Alexandre Micha, *La Table Ronde chez Robert de Boron et dans la « Queste del Saint Graal »* (Colloques internationaux du C.N.R.S., III : « Les Romans du Graal aux XIIe et XIIIe siècles », Strasbourg 29 mars-3 avril 1954), Paris 1956, pp. 128 ss.

102. Cf. Jean Fourquet, *La Structure du « Parzival »* (« Les Romans du Graal... »), p. 204.

du « huitième climat », *mundus imaginalis* ou monde de Hûrqalyâ, parce que son lieu à lui, tout en étant bien *réel,* ne peut pas être défini par nos coordonnées géographiques. Les manifestations de l'Imâm caché et de ses compagnons nous ont également reconduit à cet *ubi* qui, par rapport à notre espace terrestre, est un *ubique.* Il est exact de dire que ce monde du Graal, sans être géographiquement localisable, est un monde souverain et qu'il a des frontières à défendre; que ses élus peuvent y entrer « à partir du monde arthurien de forêts et de rivières », et qu'ils peuvent en sortir pour aller en mission. Je crois que le monde de l'Imâm caché et de ses compagnons, et que le monde de l'épopée mystique en général, concordent avec cette description. La quête à la recherche de l'Imâm comme « Âme de l'âme » est une marche pareille à celle de Parsifal « vers ce monde situé hors de l'espace ordinaire ». On entre dans ce monde parce qu'on lui appartient par droit de *naissance,* mais on doit prendre garde que tout se passe ici dans le « huitième climat » auquel appartiennent tous les paysages, les personnages et leurs gestes. Lors donc que l'on parle d'un « droit de naissance », il s'agit de la naissance à ce monde du huitième climat — au monde du Graal — car telle est la naissance du gnostique qui lui donne non seulement le droit, mais le devoir de *retourner* au monde auquel il appartient par la naissance qui fait de lui un gnostique. C'est le sens de toute l'épopée gnostique, celui du « Chant de la Perle » et celui de l'épopée mystique iranienne,-épopée de l'exilé (la *ghorbat)* dont le dénouement est le retour parmi les siens; retour au monde du Graal, retour au Sinaï mystique et retour à l'Ile Verte de l'Imâm ont ce même sens.

C'est pourquoi la chevalerie dont le monde a pour symbole la Table Ronde, est une élite universelle qui se recrute aussi bien en « païennie » (nos vieux auteurs voulant dire en Islam) qu'en chrétienté. Le monde qu'elle typifie est un « monde parfait », un plérôme : on y pénètre en se dépouillant de toutes les attaches et ambitions du monde ordinaire, profane (tel est le sens même du *tajrîd* en spiritualité sourie). Les liens de fraternité qui en unissent les compagnons, font d'eux une confrérie qui compte l'élite de l'humanité, et qui dans sa hiérarchie, et pour la discrimination de ses héros, ne reconnaît que les qualifications spirituelles (telle est aussi bien la norme propre au monde de Hûrqalyâ). Il apparaît donc que c'est l'éclosion du monde du Graal, avec son *situs* et son statut absolument propres, qui fonde la rencontre et la cohérence des deux autres mondes présents dans l'œuvre de Wolfram : monde du cycle arthurien et monde de la chevalerie orientale. Ce disant, notre

intention ne vise nullement les procédés de création littéraire [103], mais la norme ontologique qui détermine la structure d'un monde et la perception de ce monde. Lorsque l'épopée de Wolfram accueille la chevalerie d'Islam, sa marche intérieure est symétrique à la marche de l'épopée mystique qui permet à Sohrawardî de rapatrier en Perse islamique les Mages hellénisés de l'ancien Iran. Dans l'ensemble des œuvres de Wolfram est développé le thème de la chevalerie « païenne » égale en éclat et en valeur à la chevalerie chrétienne, « au baptême près »; les meilleurs représentants de cette chevalerie orientale, c'est-à-dire de cette chevalerie d'Islam, sont, eux aussi, également dignes d'une place à la Table Ronde.

Mais alors, dans la conjonction de ces deux chevaleries, éclôt justement chez Wolfram une spiritualité correspondant en propre à l'idée de chevalerie, et partant, commune aux chevaliers de chrétienté et d'Islam. Il est vrai de dire que dans le service du Graal comme service personnel de Dieu, le rapport du chevalier avec Dieu est beaucoup plus celui du vassal envers son seigneur, que celui du pécheur envers son rédempteur. De ce type de relation et de l'idée qui la gouverne, nous avons déjà signalé un exemple par excellence dans le combat des Fravartis pour Ohrmazd; aussi rappelions-nous ci-dessus le jugement d'Eugenio d'Ors qui discerna fort bien que l'idée du monde spirituel qui gouverne l'éthique zoroastrienne, aboutissait d'elle-même à l'idée d'un Ordre de chevalerie. Et nous avons indiqué que cette conception est précisément celle qui inspire l'éthique et la mystique de la *fotowwat :* le pacte prééternel qu'elle implique, et que nous rappelait sa définition par le III[e] Imâm; la qualification donnée à l'Imâm comme le « suprême chevalier » *(lâ fatâ illâ 'Alî).* Quant à Wolfram, c'est un laïc, a-t-on dit, qui parle pour des laïcs. Certes, mais déjà le monde du Graal ignore complètement la hiérarchie ecclésiastique et la succession apostolique du Siège romain. Et ce que Wolfram expose pour des laïcs, c'est précisément l'idée de la chevalerie, parce qu'il est lui-même un chevalier, mais cet état qui n'est pas celui de clerc, n'est pas plus celui du laïc pur et simple. C'est sur cette même ligne spirituelle que se situe la rencontre entre l'Ami de Dieu de l'Oberland et Rulman Merswin : le temps des cloîtres est passé; le nouveau message aboutit à la fondation des chevaliers johannites de l'Ile Verte.

Cette éthique de chevalerie spirituelle dont on vient de rappeler quelques exemples, s'exprime chez les théosophes

103. Cf. l'excellente analyse de ces trois mondes par J. Fourquet, *ibid.*, pp. 203 ss.

shî'ites comme le pacte et le lien entre *rabb* et *marbûb,* entre le suzerain et son fidèle. Il s'agit d'une corrélation essentielle entre les deux termes, de leur coexistence essentielle. C'est pourquoi le premier terme ne peut se rapporter au *Deus absconditus* qui transcende toute qualification et toute relation, mais se rapporte à celui qui en est la Figure théophanique, la Face montrée au fidèle, et c'est l'Imâm. Le lien entre *rabb* et *marbûb* est essentiellement un pacte de fidélité. Trahir ce pacte, ce n'est pas détruire ce que le *rabb* est en soi (l'Imâm, même méconnu et rejeté, reste l'Imâm), mais c'est détruire la relation hors de laquelle *rabb* er *marbûb* ne peuvent exister l'un *pour* l'autre, et c'est *eo ipso,* pour le fidèle, se détruire lui-même en laissant détruire le monde qu'ils *sont* tous deux ensemble; l'Imâm ne meurt à lui que si lui-même meurt à l'Imâm. C'est pourquoi les Fravartis n'ont point trahi Ohrmazd, et la même éthique est commune à toute la chevalerie spirituelle : celle des Templiers de l'épopée de Wolfram, celle des chevaliers du poème de Gœthe, celle des chevaliers de l'Imâm. De nouveau nous pouvons emprunter au contexte d'un kabbaliste quelque chose qui dit exactement ce qui gouverne la situation éthique que l'on a en vue ici : « Dieu a besoin que sa présence réside dans le Temple. » « Dans toutes leurs angoisses, c'est Lui qui a été angoissé » (Isaïe LXIII, 9) [104].

C'est pourquoi, refuser de considérer la présence de Dieu comme faisant du Parsifal de Wolfram un poème théologique et mystique, c'est s'avouer incapable de le lire comme doit être lu, à la façon du Livre saint, tout récit d'initiation et toute épopée mystique (en suivant le même précepte que Sohrawardî imposait pour la lecture du Qorân : à chacun de le lire comme s'il n'avait été révélé que pour son propre cas). Les événements que rapporte l'épopée de Wolfram se passent dans le *mundus imaginalis ;* les combats qui s'y livrent, les armes dont on se sert, les fêtes qui s'y donnent etc., tous ces événements sont autant d'affirmations ou d'irruptions du *mundus imaginalis* dans la conscience imaginative du poète. Or, nous avons appris que ces apparitions annoncent, comme telles, l'assomption au niveau du *mundus imaginalis* de la *doctrine* devenue *événement* de l'âme et dans l'âme : et c'est pourquoi il appartient à l'herméneutique spirituelle d'en montrer le sens ésotérique, non pas en retombant au niveau de l'évidence logique des concepts de la doctrine, mais en suivant la trace où celle-ci se

104. Cf. Georges Vajda, *op. cit.,* p. 191, le contexte d'Ibn al-Waqqâr; pour la traduction d'Isaïe LXIII : 9, voir *ibid.,* p. 192, n. 2.

transmue en événement, sans jamais abolir la réalité de cet événement.

Et c'est pourquoi encore il n'y a aucune opposition, quoi que l'on en ait dit, entre le sens eschatologique du monde du Graal (comme Jérusalem céleste, Cité de Dieu) et le sens mystique de la Quête. Il serait aberrant d'opposer d'une part un sens eschatologique concernant l'union finale de la communauté avec Dieu, voire une « assomption » de l'histoire, et d'autre part un sens mystique de la Quête, telle que celle-ci apparaît comme fondée sur une doctrine de l'union personnelle avec Dieu au sein du « temps humain »[105]. Une opposition aussi factice semble inspirée par une arrière-pensée posant a priori la primauté du collectif. Il ne peut y avoir d'union finale de la communauté sans résussite de la Quête personnelle poursuivie par chacun de ses membres. La Quête personnelle ne se poursuit pas dans le « temps humain », mais précisément dans le « temps chevaleresque », et c'est pourquoi elle est elle-même eschatologique et produit elle-même un dénouement eschatologique.

Le temps de chaque Quête est un *quantum* du « temps chevaleresque », mais le « temps chevaleresque » se passe « entre les temps ». On ne peut parler d'une « assomption de l'histoire » qu'au sens d'un passage au temps du *Malakût,* mais alors ce temps brise le temps chronologique de l'histoire irréversible, parce qu'il est essentiellement *mysterium liturgicum.* Galaad est bien réel et a bien achevé sa Quête dans la mort d'extase à Sarras. Et pourtant l'aventure de Galaad reste toujours imminente. Elle ne prend pas fin quand le lecteur est arrivé à la dernière page du livre. Le « temps chevaleresque » ne se clôt ni à une date de la chronologie, ni à la dernière page d'un livre. Mais il est alors le temps de la *ghaybat.* C'est pourquoi nous avons déjà fait ici le rapprochement entre l'occultation de l'Imâm et l'occultation du saint Graal. La *ghaybat* de l'Imâm ne se termine ni avec la fondation du sanctuaire de Jam Karân ni avec la dernière page de son hagiographie. Nous avons vu qu'elle continuait tout au long de son occultation. De même l'histoire du Graal n'a pas été close avec son occultation depuis son « retour en Orient », mais l'histoire secrète du Graal ne se poursuit qu'en brisant chaque fois le cours de l'histoire exotérique collective. Chacune de ses manifestations, de même que chaque apparition de l'Imâm, brise la trame du « temps obscur et dense », parce qu'elle opère 1' « assomption » du visionnaire à un autre temps,

105. Nous nous séparons sur ce point de l'interprétation de P, Zumthor, cf. *Discussion* de la communication d'A. Micha *(supra* p. 425, n. 101) pp. 133-134.

dont les récurrences et les réversibilités sont celles d'un mystère liturgique. Là même est le secret d'une chevalerie persistant *incognito* en ce monde, et dont les membres sont aussi bien en Orient qu'en Occident.

Mystère liturgique : tout un ensemble d'indications nous le suggèrent. C'est au jour de la Pentecôte que le jeune Galaad, le chevalier « attendu », le « Désiré », paraît à la cour du roi Arthur et de là prend le départ pour la Quête du Graal. D'autre part, nous avons signalé déjà la certitude avec laquelle plusieurs théosophes shî'ites identifient l'Imâm « attendu » avec le Paraclet (voir encore ci-dessous). Le mystère liturgique dans lequel se rencontrent invisiblement chevaliers d'Occident et chevaliers d'Orient, apparaît alors comme le mystère même de la Pentecôte. Et comme mystère dont le cérémonial fut contemplé, au cours de ses visions en songe que nous avons rapportées ci-dessus, par la princesse Narkès (Narcisse), mère du XIIe Imâm, lorsque dans l'enceinte d'un temple idéal de Sainte-Sophie, elle *vit* le Christ et ses douze apôtres, le Prophète et ses *onze* Imâms, gravir ensemble les degrés de la même chaire de lumière. Mais, pour que Narkès pût enfin *voir* le douzième Imâm, son fiancé mystique, il fallut que, initiée en songe par Fâtima, elle ait accompli le *tawhîd* attestant l'Unique des Uniques. Or, voici que d'autre part nous lisons chez Wolfram que Feirefiz, le frère de Parsifal, ne put *voir* le Graal avant d'avoir reçu le baptême; alors seulement aussi, son union nuptiale avec la reine du Graal, Repanse de Joie, devint possible. Il n'y a point là de données « scientifiques », mais certaines résonances subtiles et allusives. Tout se passe comme si une voix se faisait entendre à la façon dont se ferait entendre au grand orgue le thème d'une fugue, et qu'une autre voix lui donnât la réponse par inversion du thème. A celui qui peut percevoir les résonances, la première voix fera peut-être entendre le contrepoint qu'appelle alors la seconde, et d'épisode en épisode l'exposé de la fugue sera complet. Mais cet achèvement, c'est précisément cela le « mystère de la Pentecôte », et seul le Paraclet a mission de le dévoiler.

3. - *Le Douzième Imâm et le règne du Paraclet*

La prophétologie shî'ite nous avait conduit à constater qu'une double certitude anima la foi du spirituel shî'ite. Il y a la certitude que le cycle de la *walâyat*, le cycle de l'Initiation par les « Amis de Dieu » offre une parfaite homologie avec le cycle de la prophétie, en ce sens que chacun des Amis de Dieu manifeste, à sa manière propre, la perfection de l'Homme Parfait qui est le Sceau final de la *zvalâyat*, l'Imâm présentement caché, de même que chacun des *nabis* exemplifie un aspect de la Réalité prophétique éternelle. Il s'ensuit que chacun des « Amis de Dieu » est envers le Sceau final de la *walâyat*, le XIIe Imâm, dans le même rapport que chacun des prophètes envers le Sceau de la prophétie. Cette première certitude en implique une seconde, qui communique une force intérieure propre aux adeptes de la spiritualité shî'ite, du fait que celle-ci leur propose de réaliser mystiquement, dans leur secret le plus intime, un rapport avec l'Imâm, comme Sceau des initiés spirituels, qui soit analogue au rapport des *nabis* avec le Sceau des prophètes.

Cette exemplification personnelle est en somme la fructification du célèbre *hadîth* sur lequel est aussi bien fondé le concept des Amis de Dieu : « Les sages de ma communauté sont les homologues des prophètes d'Israël. » Les maîtres nous avertissent que par ces sages il faut entendre les « Sages de Dieu » *('âlimân-e rabbânî)*, les « théosophes », c'est-à-dire ceux qui doivent leur connaissance des secrets divins à un don divin, découverte intérieure *(kashf)* et inspiration directe, non pas à une dialectique enseignée par un maître humain [106]. Par cette homologation, le *hadîth* énonce la vocation prophétique de chaque théosophe mystique. Certes, le *hadîth* s'entend en premier lieu de ceux qui, étant au sens éminent les Amis de Dieu, sont par là même les Guides qui initient au sens spirituel, c'est-à-dire les Douze Imâms. Mais, nous le savons aussi, c'est leur propre *walâyat* qu'ils ont communiquée à leurs adeptes en les initiant à leur gnose, et cela par un enseignement qui, venant d'eux, était initiation divine et non pas tradition humaine. La différence essentielle nous a été expliquée : dans la personne de l'Imâm, comme source de la *walâyat* de toute la hiérarchie mystique, jusqu'en ses degrés qui demeurent invisibles au commun des hommes, la *walâyat* est de nature solaire; dans la personne de ses adeptes qui par lui sont faits Amis de Dieu, la *walâyat* est de nature lunaire.

Mais leur investiture par la lumière de l'Imâm n'en est pas moins totale [107], car c'est une lumière qui *chaque fois* est totale

106. Moh. Shamsoddîn Lâhîjî, *Mafâtih al-i'jâz* (Commentaire de la « Rose raie du Mystère » de Mahmûd Shabestarî) éd. Kayvân Samî'î, Téhéran 1337 h. s., p. 333, où l'auteur cite un intéressant texte de Ghazâlî, concer nant les variations du sens du mot *'âlim* (pluriel *'olamâ'* en arabe, *'âlimân* en persan).

107. *Ibid.* p. 337, explicitant le sens dans lequel il convient d'entendre un distique de Sanâ'î : « Par Dieu ! si sous la voûte azurée il n'y a, n'y eut et n'y aura personne de semblable à moi... », bel exemple de ces « paradoxes » *(shatahât)* des mystiques, génialement commentés par Rûzbehân de Shîrâz.

dans chaque Parfait qu'elle investit, en ce sens qu'elle investit totalement leur être. C'est pourquoi il a pu arriver à un certain nombre de ces spirituels d'avoir le sentiment d'être en vérité des Uniques. Plusieurs d'entre eux, d'un passé proche ou lointain, ont pu éprouver qu'ils étaient le « Sceau de l'Initiation » *(khâtim al-walâyat) ;* telle fut la certitude vécue par Ibn 'Arabî, nous l'avons signalé, à la suite d'une vision symbolique en songe. Un maître du soufisme shî'ite comme Shamsoddîn Lâhîjî nous invite à comprendre comment ils ont tous été sincères et *en quel sens* ils ont dit vrai, c'est-à-dire en quel sens chaque initié peut être le Sceau de l'Initiation, chaque Ami de Dieu être le Sceau des Amis de Dieu [108]. « Par la perfection de leur vision, chez tous, dit-il, le regard s'est fixé sur la pure Réalité éternelle de la *walâyat* par-delà leur individualité personnelle. Cette affirmation de leur part, si on l'entend en se dépouillant soi-même de toute intransigeance bigote, est la preuve que chacun d'eux fut, à son moment propre, le plus parfait de ce moment, et que chacun d'eux a possédé alors l'éminence de celui qui est le *pôle* majeur, la fonction polaire *(qotbîyat)* propre à la Réalité mohammadienne éternelle [109]. »

Cependant cet événement ne s'accomplit et ne vaut que dans le monde secret des âmes, dans le *Malakût ;* ce n'est pas un événement qui soit connu et qui s'impose comme un fait de l'histoire extérieure. Exemplifier en soi-même, par anticipation, le Sceau des Initiés, consiste à accomplir en soi-même et pour soi-même la parousie de l'Imâm. Ce n'est nullement suspendre le temps de l'occultation *(ghaybat)* ni proclamer qu'il est fini. C'est en provoquer la maturation, car c'est ainsi que progresse la Nuit de l'ésotérisme, le cycle de la *walâyat,* la Nuit du Destin, « en laquelle descendent les Anges et l'Esprit » jusqu'à l'aurore qui sera cette Parousie pour tous. Nous reconnaissons ici l'idée profonde du cyle de la *walâyat* et le ressort même de la spiritualité imâmite en Iran. Les humains n'ont plus de prophète à attendre après le Sceau des Envoyés. La majorité s'est en conséquence vouée fanatiquement à la garde de la lettre close. Mais privée de l'idée complémentaire du Sceau de la *walâyat* en la personne de l'Imâm à venir, l'idée du Sceau de la prophétie

Il convient d'entendre une investiture de la *totalité* dans le *chaque* (catégorie du καθ' ἕνα), non point simplement une dispensation propre à laquelle personne d'autre ne participerait, car alors l'être imparfait serait également dans ce cas.

108. Cf. précédemment ici t. III, liv. IV, chap. m, 4,5 et 9, où l'idée de cette exemplification personnelle du Sceau était justifiée en termes de prophétologie avicenno-sohrawardienne, tandis que Lâhîjî la justifie en se référant non pas à l'Intelligence agente, mais au *pôle* qui est l'Imâm.

109. Lâhîjî, *Mafâtlh,* p. 337.

devient le signe d'une tragédie humaine s'enfermant sans espoir dans un passé sans avenir.

En revanche, l'idée shî'ite du cycle de l'*Initiation* transforme l'idée de cette clôture, parce qu'elle en fait éclore la nécessité de la Rénovation. Dès lors, ce qui incombe à chaque adepte de la spiritualité shî'ite, c'est la quête de l'Imâm caché, ce qui veut dire, pour l'adepte, le laisser se montrer à lui-même dans le secret de sa conscience, « donner le *jour* » en lui-même à l'Imâm caché. Et c'est cela précisément 1' « histoire » de l'Imâm caché pendant tout le temps de la grande Occultation, une histoire des âmes et dans les âmes, laquelle nous permet de pressentir ce qu'il y a de commun entre la quête de Frère Marcus, au Mont-Serrat, le dernier message de l'Ami de Dieu du Haut-Pays, et la vision en songe de la princesse Narkès. Cette anticipation du Sceau final en chacun des adeptes détermine cette philosophie et cette spiritualité eschatologiques qui sont caractéristiques du shî'isme, car c'est ce sentiment eschatologique qui exprime le rapport vécu entre l'adepte fidèle et l'Imâm caché, le XIIe Imâm.

Ce rapport en effet, nous l'avons déjà souligné, est à entendre en ce sens que la parousie de l'Imâm caché et attendu n'est pas un événement qui surviendra un beau jour. *Attendre* l'Imâm, cela veut dire que la parousie de l'Imâm dépend proportionnellement de chaque adepte. Cela, parce qu'en définitive (et c'est ainsi qu'un éminent shaykh me commentait un de ses propres livres [110]), le sens profond de la *ghaybat,* c'est que ce sont les hommes eux-mêmes qui se sont voilé à eux-mêmes l'Imâm, se sont rendus incapables ou indignes de le voir. Nous pourrions dire en transposant : l'historien sacré raconte que Dieu a exilé Adam du paradis, mais le mystique découvre que c'est Adam, l'homme, qui a chassé Dieu du paradis. Et c'est cela la réalité de l'*Infernun.*

Enfer qui est la nuit des consciences, impliquant la nécessité de l'ésotérisme. C'est seulement lorsque paraît le Résurrecteur que cette nuit est dissipée, puisque c'est alors la manifestation de tous les sens secrets de toutes les Révélations (le triomphe du *ta'wîl)* : alors il n'y aura plus d'ésotérisme. Telle est la pensée qui inspire un grand nombre de textes traditionnels dont on ne peut rappeler ici que quelques-uns. Si le sens profond de l'occultation de l'Imâm a été admirablement dégagé encore de nos jours par l'école shaykhie, à savoir que ce sont les hommes qui se sont rendus incapables de voir l'Imâm, il faut bien souligner

110. Il s'agit du regretté Shaykh Abû'l-Qâsim Ebrâhîmî (Sarkâr Âghâ), cf. *supra* liv. VI, chap. II, 5.

que très tôt déjà un propos du Ier Imâm était cité et médité par les Imâmites comme la confirmation de leur foi, parce que ce propos avait prédit l'épreuve qu'ils auraient à vivre au milieu de sceptiques déclarant : « Le garant de Dieu *(Hojjat)* est parti; l'Imâmat a disparu; c'est fini. » L'Imâm avait annoncé : « Certes, jamais la Terre ne sera privée d'un garant de Dieu. Mais les hommes seront aveugles, incapables de le voir, à cause de leur enténébrement, de leurs extravagances et de leurs crimes contre eux-mêmes (contre leurs âmes). » Et l'Imâm proposait comme comparaison à ses disciples le cas de Joseph : il était là devant ses frères, mais personne ne le reconnaissait (le grand poète mystique 'Attâr dira que chacun de nous, à chaque instant, commet le crime de vendre un Joseph[111]). De même aujourd'hui l'Imâm voit chacun de nous, mais personne ne le voit [112].

Et cette nuit est si profonde, si désespérée, qu'il faut, pour s'en arracher, la violence d'un expatriement (le même shaykh cité ci-dessus me rappelait un *hadîth* dans lequel il est dit qu'un jour viendra où l'on ne pourra même plus prononcer le nom de Dieu en ce monde). Il est arrivé que les disciples des Ve et VIe Imâms les interrogent sur le sens d'une tradition à la résonance pathétique, que nous avons encore rappelée il y a quelques pages. « L'Islam a commencé expatrié et redeviendra expatrié comme il était au commencement. Bienheureux ceux-là qui s'expatrient. » La réponse des deux Imâms concorde : « Lorsque se dressera celui d'entre nous (les Douze) qui est le Résurrecteur (le *Qâ'im),* il lancera aux hommes un Appel tout nouveau *(da'wat,* le grec *kerygma)* pour quelque chose de tout nouveau, ainsi qu'il en fut pour l'Appel que lança l'Envoyé de Dieu »[113]. Les expatriés proclamés bienheureux sont ceux-là qui s'exilent de la religion légalitaire et sociale, pour rallier le culte spirituel auquel appelle l'Imâm. C'est dans la mesure où cet Appel est entendu dès maintenant par ces expatriés, que la nuit de l'ésotérisme progresse vers l'aurore du Résurrecteur, et que la parousie de l'Imâm s'accomplit déjà par chacun des adeptes. C'est cela que veut dire la croissance mystique de l'Homme Parfait.

Ce rapport entre l'événement à venir, la Manifestation finale, et l'événement qui d'ores et déjà se passe dans le secret des cœurs, rapport qui est donc essentiellement une «intériorisation et qui donne son sens actuel et pratique à l'idée de la parousie,

111. Voir ce texte de 'Attâr traduit dans notre livre *Avicenne et le récit visionnaire,* I, pp. 231-232.
112. Moh. ibn Ibrâhîm No'mânî, *Kitâb al-ghaybat,* Téhéran 1318, pp. 72-73.
113. *Ibid.,* p. 174.

en nous montrant que l'événement extérieur est conditionné par l'événement intérieur, tel est l'enseignement des maîtres de la spiritualité shî'ite. Nous avons déjà cité ici le célèbre *hadîth* dans lequel le Prophète se fait l'annonciateur de la parousie du dernier Imâm, déclaration reprise ensuite d'Imâm en Imâm : « S'il ne restait au monde qu'un seul jour à exister, Dieu allongerait ce jour jusqu'à ce que se manifeste un homme de ma postérité; son nom sera mon nom, son surnom *(konya)* sera mon surnom; il remplira la Terre d'harmonie et de justice, comme elle aura été remplie jusque-là de violence et d'opression. » Ce *hadîth,* Sayyed Haydar Âmolî le commente par un *ta'wîl* qui le reconduit au sens intérieur. Le Prophète annonce que l'Imâm « remplira les Terres de tous les cœurs — ces Terres dont il y a autant qu'il y a de cœurs humains — du *tawhîd* et de la gnose, après qu'elles auront été dévastées par le *shirk,* la désintégration inconsciente du divin et de l'être[114]. » Car c'est bien cela que signifie la parousie du dernier Imâm; les textes nous décrivent le tumulte du combat qu'il livre avec ses compagnons contre les Antagonistes, mais c'est le tumulte même du combat qui se livre *à présent* dans les cœurs. Et ce combat durera jusqu'à ce que tous les cœurs aient reconnu le sens des théophanies, que partout où ils se tournent « là est la Face de Dieu » (3 : 109), parce que Dieu est seul à être, que *l'Unitude* divine fonde justement la *multitude* des théophanies, et que la multiplicité des êtres est l'essence et l'univers de l'Unique,

Un autre très grand maître du soufisme, Sa'doddîn Hamûyeh (xni^e^ siècle), plus d'une fois déjà cité ici, déclarait : « L'Imâm caché (le Mahdî) ne paraîtra pas avant que l'on soit capable de comprendre jusque par les courroies de ses sandales les secrets du *tawhîd*[115], » c'est-à-dire le sens ésotérique de l'attestation de l'Unique et de l'Unitude divine, à savoir que sous toutes les figures divines se manifeste une seule et même divinité. C'est le même secret que Haydar Âmolî percevait dans le beau poème d'Ibn 'Arabî par lequel il ouvrait et clôturait un de ses grands livres : « Mon cœur est devenu capable de toutes formes... Je professe la religion de l'amour, et quelque direction que prenne sa monture, l'amour est ma religion et ma foi » *{supra* liv. IV, p. 189). Finalement c'est ce secret qui est récapitulé en la personne de l'Imâm attendu (comme il l'était en la personne du héros *Humanus* dans le poème de Gœthe), parce que l'Imâm est l'Homme Parfait, l'Homme Intégral.

114. Haydar Âmolî, *Jâm'î al-asrâr,* p. 102 de notre éd. ; comparer pp. 508-510.
115. Lâhîjî, *Mafâtîh,* pp. 317-318 et 338.

La sentence énoncée par Sa'doddîn Hamûyeh veut donc dire que l'Imâm ne paraîtra que lorsque, d'adepte en adepte, les hommes se seront rendus capables de comprendre ce qu'annonce sa personne, parce que la raison secrète de son occultation présente n'est rien d'autre qu'eux-mêmes. Aussi cette sentence trouve-t-elle son complément dans cette autre qui annonce que « lorsque l'Imâm caché paraîtra, par lui les pierres, les plantes et les animaux se mettront à parler [116] ». Nous rappellerons ci-dessous une sentence ismaélienne faisant écho à ce propos : toute chose en devenant vivante devient un seuil du monde spirituel et c'est là même le secret de la « Nuit du Destin », dont nous avons vu l'Imâm Hasan 'Askarî demander à la vénérable Hakîma de réciter sur le jeune Imâm qui venait de naître, le verset qorânique qui l'annonce.

Alors tout cela nous permet d'entendre avec le commentaire de Lâhîjî le sens plénier qu'il convient de donner à la parousie et au règne de l'Imâm : la justice dont chaque *hadîth* qui le concerne, annonce qu'il remplira le monde, n'est pas l'enjeu d'un combat social; c'est un salut cosmique. Et c'est cela qui donne son sens, de génération en génération, à l'effort de ceux qui sont les « compagnons de l'Imâm ». L'Homme Parfait est la théophanie *(mazhar),* la forme visible du Nom divin suprême qui récapitule tous les Noms; il récapitule en sa personne la totalité des théophanies des Noms divins. C'est cela seul qui fait de l'Homme le « khalife de Dieu sur terre », et c'est cette intégralité humaine qui est identifiée avec l'Imâm caché. Cette fonction khalifale consiste à dévoiler, faire apparaître, le Nom divin investi dans chacun des êtres, occulté dans le sommeil de la nature inerte ou bien dans l'inconscience des hommes. L'Homme Parfait, étant la théophanie parfaite, pénètre le secret théophanique des êtres; par lui est actualisée la perfection latente et virtuelle de chaque être, son secret, son sens ésotérique. Non seulement les pierres, les plantes et les animaux, mais toutes les doctrines, toutes les religions des hommes dévoileront leur sens caché, c'est-à-dire que l'Unité divine apparaîtra quant à son essence dans la multitude de ses théophanies. C'est tout cela que veut dire la Parousie, et le fait que la justice de l'Imâm « aplanira » toutes les oppositions à la multiplicité des théophanies révélant le secret de leur unité. Il est propre, sans doute, à un ésotérisme de se représenter la rénovation de toutes choses comme la désoccultation du sens caché en elles. Mais Lâhîjî

116. *Ibid.,* p. 338. Pour la « Nuit du Destin », voir *supra* p. 318, n. II. Comparer la signification ésotérique du symbole de la croix chrétienne chez Abû Ya'qûb Sejestânî, *Livre des Sources,* chap. 31; cf. notre *Trilogie ismaélienne,* p. 97. § 145.

nous le rappelle : la parfaite connaissance d'une chose n'est possible qu'au moment où l'on devient cette chose. Ce vers d'un mystique le dit : « *Sois* résurrection, et alors vois la résurrection ». C'est ce à quoi encore l'on fait allusion en disant que Dieu ne peut être connu que par Dieu [117]. Et c'est pourquoi il est dit de l'Imâm résurrecteur qu'en étant, comme Homme Parfait, la théophanie, il est l'Initiateur absolu; il est le « Sceau de l'Initiation », le Sceau de la *walâyat,* et ce Sceau il l'appose sur chacun des Amis de Dieu.

De tels contextes donnent tout son poids et sa portée à la profession de foi de ceux des théosophes shî'ites qui identifient le XII[e] Imâm avec le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean. Cette profession de foi n'a rien d'insolite, si l'on tient compte de la prédilection avec laquelle les auteurs shî'ites duodécimains aussi bien que les Ismaéliens réfèrent à cet Évangile de Jean [118]. Nous nous sommes déjà référé ici à certains textes portant cette identification; groupons-les une dernière fois à la suite des versets qui en sont les points d'appui. Il y a, en premier lieu, le verset de l'Évangile de Jean qui est le point d'appui de cette identification : « Le Paraclet que le Père vous enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses » (Jean 14 : 26, cf. 14 : 16 et 15 : 26-27). Il y a ensuite ce verset qorânique (61: 6) : « Jésus fils de Maryam disait : O enfants d'Israël, je suis envoyé de Dieu vers vous, confirmant la Tora qui est entre vos mains et annonçant un Envoyé qui viendra après moi et dont le nom sera Ahmad (= *laudatissimus, periklytos)* ». Or, l'exégèse islamique courante revient à considérer le mot *Paracletos* (confortateur, consolateur) comme étant une altération du mot *periklytos (laudatissimus,* équivalent de l'arabe Ahmad = Mohammad), que les chrétiens auraient commise afin d'empêcher que les versets johanniques puissent être compris comme une annonciation du Sceau des prophètes [119]. Pour cette même exégèse, le « Paraclet » annoncé est bien le prophète Mohammad. Mais l'exégèse shî'ite reporte cette qualification sur le XII[e] Imâm. Il n'y avait guère de difficulté à ce transfert, puisque, en annonçant la venue de l'Imâm de la Résurrection comme issu de sa descendance, le Prophète en parle comme d'un autre lui-même : « Son nom sera mon nom, son surnom sera mon surnom. » Il y en avait d'autant moins que le Paraclet annoncé ne serait

117. *Mafâtîh,* pp. 318-319 et 338-340.

118. Voir notre étude sur *L'idée du Paraclet en philosophie iranienne (supra* p. 409, n. 87), où sont mis en œuvre un certain nombre de textes donnant l'exégèse shî'ite de l'Évangile de Jean et de l'Apocalypse.

119 . Sur cette question, cf. l'étude citée dans la note précédente et précédemment ici t. III, liv. IV, p. 280, n. 96.

pas l'Enonciateur d'une nouvelle Loi, mais celui qui révélerait le sens intérieur, ésotérique, de toutes les Lois anciennes. Or le prophète Mohammad avait apporté une Loi nouvelle, tandis que la mission dévolue au XII[e] Imâm est la révélation du sens caché. L'historien des religions remarquera ici que tel est exactement le rôle que les manichéens reconnaissaient au prophète Mânî, comme étant, lui aussi, le Paraclet. Mânî était venu essentiellement pour « résoudre »; il était « *la* Solution »[120].

Alors reprenons le contexte dans lequel Haydar Amolî commente les paroles du Prophète (« s'il ne restait qu'un seul jour... ») annonçant l'Imâm de la Résurrection. Ayant rapporté celles-ci il ajoute : « C'est à cela même que fit allusion Jésus lorsqu'il dit : 'Nous vous apportons la lettre de la Révélation (le *tanzîl).* Quant à son interprétation spirituelle (le *ta'wîl),* c'est le Paraclet *(al-Fâraqlît)* qui vous l'apportera à la fin de ce temps'. Or, le Paraclet, dans la terminologie des chrétiens, c'est l'Imâm attendu (le Mahdî). Le fond de la pensée du Prophète est donc que c'est le Paraclet qui vous apportera le sens spirituel et la vraie compréhension du Qorân, de même que je vous en ai apporté la révélation de la lettre *(tanzîl)* et l'exégèse littérale, parce que le Qorân comporte un exotérique et un ésotérique, une exégèse littérale et une exégèse spirituelle [...], comme l'a dit encore le Prophète : 'Le Qorân a un extérieur et un intérieur; cet intérieur à son tour a un intérisur, ainsi de suite jusqu'à sept intérieurs cachés (sept sens ésotériques)[121] ». De ce texte il résulte donc en toute clarté que le Paraclet annoncé par Jésus n'est autre que le XII[e] Imâm, présentement invisible, annoncé par le prophète Mohammad; c'est à l'Imâm-Paraclet, comme l'ont dit aussi bien Jésus que Mohammad, de révéler le sens caché de la Révélation. Le principe même de l'herméneutique spirituelle shî'ite est donc inséparable de l'idée paraclétique.

De son côté un autre grand théosophe shî'ite déjà nommé ici, Ibn Abî Jomhûr (XV[e] siècle), en commentant le même propos du Prophète (« s'il ne restait qu'un seul jour... »), écrit ces lignes que nous détachons d'un long contexte : « Les mots de Jésus : 'Nous vous apportons la lettre de la Révélation; quant à son interprétation spirituelle, c'est le Paraclet qui vous l'apportera, — ces mots réfèrent à Mohammad fils de l'Imâm Hasan al-

120. Comparer l'usage de ce mot dans le traité gnostique *De Resurrectione,* ainsi que les propos de Faustus de Milève touchant le titre de « Paraclet » attribué à Mani « l'Illuminateur », *De Resurrectione (Epistula ad Rheginun)...* ediderunt M. Malinine, H. C. Puech... Zurich und Stuttgart, 1963, Notes critiques, p. 25 *ad* 45[5].

121. Haydar Âmolî, *Jâmi' al-asrâr,* pp. 102-103 de notre édition. Ce *hadîth* a déjà été commenté ici-même, cf. *supra,* t. III, livre IV, chap. II à IV.

'Askarî; c'est l'Imâm de ce temps reconnu comme le Mahdî, parce que le Paraclet, dans la terminologie des chrétiens, c'est Mohammad l'Attendu (c'est-à-dire le XII[e] Imâm). C'est à cela encore que réfère Kamâloddîn 'Abdorrazzâq Kâshânî, dans son herméneutique du groupe des trois lettres *alif, lâm, mîm*[122]. La lettre *alif réfère* au Soi divin *(dhât Allah)* qui est l'initiateur de l'être *(awwal al-wojûd).* La lettre *lâm* réfère à l'Intelligence agente, à qui est donné le nom de Gabriel, et qui est le centre (la « médiété ») de l'être *(awsat al-wojûd),* lequel s'épanche depuis le Principe et effuse jusqu'à la limite. La lettre *mîm* réfère à Mohammad (l'Imâm attendu), lequel est la fin de l'être *(akhar al-wojûd),* celui par qui s'achève le cycle de l'être. La fin rejoint le commencement; le Sceau est apposé [123] ». Le Sceau du cycle de l'être et du cycle de la *walâyat* est donc ici encore le Paraclet annoncé par Jésus, et comme tel il est le Sceau qui doit clôturer notre *Aiôn.*

A ces propos de théosophes imâmites font écho, nous l'annoncions ci-dessus, ceux d'un théosophe ismaélien iranien comme Abu Ya'qûb Sejestânî (IV[e]/X[e] siècle). En un chapitre particulièrement caractéristique de l'œcuménisme ésotérique professé par ces spirituels, et dont le propos est de montrer que le sens ésotérique des quatre branches du symbole de la Croix chrétienne est le même que celui des quatre mots composant l'Attestation de l'Unique, la *shahâdat,* l'auteur ismaélien écrit ceci : « Jésus annonça à son peuple que, lorsque l'Imâm de la Résurrection, dont il était lui-même le symbole, mettrait à découvert et sans voile les vérités ésotériques cachées sous l'édifice des religions positives dont la charpente est faite de ces vérités ésotériques, les hommes les reconnaîtraient et ne pourraient pas les nier [...]. Jésus annonça à son peuple qu'il sera facile à l'Imâm de la Résurrection et à ses compagnons de faire sortir de chaque chose son sens spirituel [...]. C'est qu'en effet il est rapporté qu'en la *Nuit du destin* la lumière effuse. Alors, voici que les murs, les arbres, tous les corps inanimés adorent cette lumière. C'est là une représentation symbolique de la puissance de l'Imâm de la Résurrection (le *Qâ'im)* et de ses compagnons [124] ».

La « Nuit du destin », nous avons déjà appris *qui* elle est : « En cette Nuit descendent les Anges et l'Esprit... et c'est une

122. Cf. Abdorrazzâq Kâshânî, *Ta'wîlât al-Qorân,* Le Caire 1317 (édition attribuant indûment le texte à Ibn 'Arabî, *Tafsîr al-Shaykh al-Akbar...),* pp- 5-6.

123. Ibn Abî Jomhûr, *Kitâb al-Mojlî,* p. 308. Pour le contexte de la question, voir notre étude (chap. V) citée *supra* p. 437, n. 118.

124. Texte d'Abû Ya'qûb Sejestânî auquel nous nous sommes déjà référé *supra* n. 116, *Trilogie ismaélienne,* pp. 97-100.

paix qui dure jusqu'à l'aurore » (97 : 1-5). Ce sont les versets qui furent récités dès sa naissance sur « ï'ïmâm de ce temps », précisément parce qu'il *est* cette Nuit. Lorsque le théosophe ismaélien découvre dans le sens ésotérique de la Croix le même secret que dans la Nuit du destin, son herméneutique rejoint le mystère de la *Croix de lumière* qui, dans les « Actes de Jean », se substitue à la Croix exotérique du Calvaire. Le secret de la « Nuit du destin », c'est d'être notre présent cycle d'occultation jusqu'à l'aurore de la parousie. Le secret de cette Nuit ne diffère pas du mystère de la Croix de lumière, et c'est pourquoi Jésus fut l'annonciateur et le préfigurateur du Paraclet, c'est-à-dire de l'Imâm de la Résurrection. La « Nuit du destin » transfigure la nuit de l'occultation *(ghaybat),* comme la Croix de lumière, constituée de toutes les âmes de lumière, transfigure la Croix du Calvaire. De part et d'autre, la transfiguration s'accomplit par ceux qui entendent le même Appel. Parce qu'elle *est* elle-même l'Imâm, l'aurore qu'elle annonce est d'ores et déjà, par et pour chaque adepte fidèle, « l'Appel tout nouveau » auquel nous entendions, il y a quelques pages, les Ve et VIe Imâms faire allusion. La conscience imaginative permet aux anticipations visionnaires d'éclore, parce qu'elle perçoit les événements dans le *Malakût.* Parce que l'Âme est elle-même le siège de ces événements, les distances chronologiques sont abolies. D'ores et déjà la conscience shî'ite entend les discours que l'Imâm adressera aux hommes, parce qu'il les leur adresse d'ores et déjà dans le monde de l'Âme. Avec une vigueur triomphante sonnent les mots par lesquels l'Imâm s'annonce aux hommes comme totalisant, dans ce qui fait l'essence de son être, le sens de la prophétie et de la *walâyat.*

Adossé au Temple saint de la *Ka'ba,* l'Imâm proclame que quiconque veut argumenter avec lui au sujet d'Adam, sache qu'il est, lui l'Imâm, de tous les humains le plus proche d'Adam. Il répète la même affirmation à propos de tous les prophètes : je suis le plus proche de Noé, d'Abraham, de Moïse, de Jésus, de Mohammad. « Je suis le plus proche du Qorân, le plus proche de la tradition du Prophète. » Ou, avec plus de force encore, nommant successivement la bi-unité formée par chaque prophète et son premier Imâm : que celui dont la conscience est fixée sur Adam et Seth (fils et Imâm d'Adam), sache que je suis Adam et Seth. Ainsi de suite : je suis Noé et Sem; je suis Abraham et Ismaël; je suis Moïse et Josué; je suis Jésus et Sham'ûn (Simon); je suis Mohammad et l'Émir des croyants; je suis Hasan et Hosayn; je suis tous les Imâms. Quiconque a lu les anciens livres de Dieu, les livres d'Adam, de Noé et d'Abraham, la Tora, les Psaumes et l'Évangile, doit me reconnaître, car tous ces livres parlent de moi. Alors «j'adjure au nom de Dieu quiconque entend ma parole, aujourd'hui que se montre parmi vous le Témoin, celui qui jusque-là était le Caché [125] ». Le règne de toutes les *sharî'at* est donc consommé avec la parousie de celui que l'on appelle le Résurrecteur *(Qâ'im),* parce que son avènement fait reparaître en ce monde les compagnons, les « chevaliers », qui -vont livrer à ses côtés le dernier combat devant achever notre *Aiôn* avant la Grande Résurrection *(Qiyâmat kobrâ).*

A l'adjuration de l'Imâm répondent à coup sûr les pèlerins dont il est dit : « Bienheureux ceux-là qui s'expatrient... » Mais il n'en va pas de même pour tout le monde. Ici l'eschatologie shî'ite révèle le fond de son pressentiment. Tout se passe comme si la Résurrection ne pouvait être annoncée qu'en éveillant l'alarme de tous ceux qui se sont emparés de la « chose divine » ou de la « cause divine », pour asservir les hommes aux desseins de leur ambition et séquestrer le destin personnel de chaque être. Une tradition remontant au Ve Imâm, Mohammad al-Bâqir, nous montre le dernier Imâm, le Résurrecteur, se dirigeant vers la ville de Koufa. Alors voici que sort de la ville à sa rencontre un cortège de plusieurs milliers d'hommes. Il n'y a là que des gens très bien : des lecteurs professionnels du Qorân, des docteurs de la Loi etc., bref tout ce que la piété officielle a pu constituer socialement en dévots autoritaires. Et tous s'adressent à l'Imâm pour le récuser : « O fils de Fâtima ! Retourne d'où tu viens. Nous n'avons pas besoin de toi. Nous n'avons pas besoin d'un fils de Fâtima [126]. »

Lorsque je lus ce texte pour la première fois, il me sembla avoir lu déjà ailleurs certaines paroles résonnant en écho lointain. C'est ainsi que je fus reconduit jusqu'au refus que le Grand Inquisiteur, dans un célèbre roman de Dostoïevsky, oppose au Christ revenu à Séville, la nuit où il le tient prisonnier : « Pourquoi es-Tu revenu nous déranger?... As-tu le droit de nous révéler un seul des mystères du monde d'où Tu viens ?... Avais-tu oublié que la quiétude et la mort même sont préférables pour l'homme à la liberté de discerner le bien et le mal ?... Va et ne reviens plus, plus jamais [127]. »

Entre l'accueil fait au retour de l'Imâm et l'accueil fait au retour du Christ, il y avait une ressemblance frappante. Je

125. No'mânî, *Ghaybat,* p. 151, et Majlisî, *Bihâr,* vol. XIII, version persane p. 631.

126. Mohammad Khân Kermânî, *Kitâb al-Mobîn,* Téhéran 1323, vol. II, p. 161.

127. F. M. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov,* trad. Boris de Schoelzer, pp. 349-350, 354, 365.

fis part du rapprochement à un shaykh que je savais profond et discret. En réponse, le shaykh me rappela d'abord les textes où il est dit que le XII[e] Imâm non seulement passe par une occultation comparable à celle de Joseph vendu par ses frères, mais que de tous les humains il est celui qui ressemble le plus au Christ, parce qu'il doit revenir comme reviendra le Christ. Le Qorân (4 : 156) nous enseigne que Christ n'est pas mort sur la Croix; il a été « enlevé par Dieu » comme avaient été enlevés Hénoch et Élie. Lorsque l'Imâm reviendra, c'est en vain que les docteurs de la Loi, ceux de Koufa et d'ailleurs, lui diront, à lui : « Va-t'en et ne reviens jamais. » Car l'Imâm maniera un glaive non forgé de métal terrestre et pénétrant dans les âmes : avec lui il y aura non seulement les Compagnons, puissants et fiers, qui dorment d'un mystérieux sommeil en attendant sa venue, mais des légions d'Anges, ceux qui étaient avec Noé dans l'arche, avec Abraham lorsqu'il fut jeté dans le feu, avec Moïse lorsqu'il fendit les flots de la mer, avec Jésus lorsqu'il fut enlevé par Dieu, avec Mohammad le jour de la bataille de Badr, avec l'Imâm Hosayn qui refusa même leur secours, le jour de son martyre à Karbala [128]. Alors le Christ *(Masîh)* reviendra. Un imposant cérémonial visionnaire nous le montre descendant du minaret blanc, à l'est de Damas, s'avançant appuyé sur deux anges, dans la splendeur de l'aurore, et faisant la Prière derrière l'Imâm. « Oui, me disait le shaykh, Christ fils de Maryam reviendra, mais ,voyez-vous, il ne reviendra pas avant que notre Imâm ait détruit le pouvoir de tous ceux qui pourraient encore lui dire : Va-t'en et ne reviens jamais. » Tout commentaire affaiblirait ce propos du shaykh qui avait médité la relation entre christianisme et shî'isme, entre le Christ et l'Imâm, d'une manière qui était son secret. Un secret qui perce d'ailleurs dans les multiples allusions à la christologie que l'on peut rencontrer en imâmologie shî'ite. Il y a, par exemple, ces prônes extraordinaires où, par les lèvres de tel ou tel Imâm, un Imâm éternel déclare : « Je suis celui qui dans l'Évangile est appelé Elie », faisant ainsi du shî'isme le témoin de la Transfiguration sur le Thabor. Ou encore : « Je suis le Christ qui guérit les aveugles et les lépreux, qui donne la vie aux oiseaux d'argile et qui dissipe les nuées (c'est-à-dire le second Christ, précise une glose). Je suis lui et il est moi *(anâ howa wa howa anâ)* [129] ». Il y a la transposition littérale d'un épisode des Évangiles de l'Enfance (l'enseignement des secrets de l'alphabet philosophique), où le jeune Imâm Mohammad Bâqir, le V[e] Imâm, se trouve substitué purement et simplement à Jésus[130]. Il y a le merveilleux songe visionnaire de la princesse Narkès, mère du XII[e] Imâm, voyant le Christ et ses apôtres, le Prophète et ses Imâms gravir ensemble la même chaire de lumière; nous en avons traduit ici précédemment le récit. Ajoutons encore que le texte évangélique de quatre des Béatitudes figure dans un testament spirituel du VII[9] Imâm des shî'ites duodécimains, l'Imâm/ Mûsâ Kâzem (ob. 183/799)[130a]. Certes, les textes et les faits, les œuvres considérables qu'ils ont inspirées, sont restés longtemps inconnus en Occident. Mais une fois divulgués, il est impossible qu'ils ne posent pas aux chercheurs en «sciences divines », à tous ceux que préoccupent les recherches de théologie comparée des « religions du Livre », des problèmes trop nouveaux pour que l'on puisse y répondre par des solutions toutes faites.

Et peut-être sera-ce justement éviter les solutions toutes faites et s'inspirer de ce qui était désigné allusivement ci-dessus comme « mystère de la Pentecôte », que de proposer un dernier rapprochement dont les conséquences resteront à approfondir, mais qui au terme de ces pages est sans doute déjà venu à l'esprit du lecteur. Nous pensons ici à Joachim de Flore et à ses disciples, aux XII[e] et XIII[e] siècles. Les théosophes shî'ites parlent de la « religion éternelle » et du « Paraclet ». Les Joachimites, forts de la tradition d'un christianisme prophétique, invoquent 1' « Évangile éternel » et le « règne du Paraclet ». Pour les shî'ites, l'avènement de l'Imâm-Paraclet inaugurera le règne du pur sens spirituel des révélations divines; c'est cela que veut dire pour eux la « Religion éternelle » (et c'est cela que tenta d'instaurer, prématurément sans doute, l'Ismaélisme réformé d'Alamût, par la proclamation de la Grande Résurrection, le 8 août 1164). Pour les Joachimites, le règne de l'Esprit-Saint, du Paraclet, sera le temps où dominera la compréhension spirituelle *(intelligentia spiritualis)* des Écritures; et c'est cela que veut dire pour eux 1' « Évangile éternel ». La consonnance est frappante; il est

128. No'mânî, *Ghaybat,* p. 168; *Kitâb al-Mobîn,* vol. II, pp. 186-187.

129. Prône du V[e] Imâm, Mohammad Bâqir, *in* Ja'far b. Mansûr al-Yaman, *Kitâb al-Kashj,'* éd. R. Strothmann, Oxford 1952; cf. *Trilogie Ismaélienne,* p. (44).

130. Comparer *XJmm al-Kitâb,* éd. Ivanow, pp. 13 ss. et *Évangile de Thomas* chap. vi et vu (M. R. James, *The Apocryphe. N. T.,* pp. 51 et 56), *Epistula Apostolorum 4, (ibid.,* p. 486), Évangile du Pseudo-Matthieu XXXI *(ibid,,* p. 77). Irénée *(Adv. haer.* I, 20, I) mentionne cet épisode des Évangiles de l'Enfance comme particulièrement goûté des gnostiques de l'école de Marcos. Aussi bien le *jafr* n'est-il rien d'autre que l'arithmologie déjà amplement développée chez Marc le Mage. Cf. notre étude *De la gnose antique à la gnose Ismaélienne* (Accad. Naz. dei Lincei, 12. Congreso Volta, 1956), p. 121 et *Trilogie Ismaélienne,* p. 30.

130[a]. Le texte intégral des Béatitudes figure dans le *Bihâr* de Majlisî, éd. typ. XIV, p. 304.

possible de parler d'une « situation herméneutique » commune, c'est-à-dire d'un « mode de comprendre » commun de part et d'autre, nonobstant la différence issue de la Révélation qorânique et d'autant plus riche en enseignement.

Ce qui anime la doctrine de l'Évangile éternel chez Joachim de Flore (1145-1202), le célèbre fondateur de l'*Ordo florensis (S. Johannes in flore)*, c'est l'idée d'un développement de l'humanité qui est l'œuvre continue de l'Esprit-Saint et dont l'aboutissement final sera le règne du Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean. Le statut de l'homme au terme de ce processus réalise la parfaite liberté de l'Esprit, lequel résulte de l'amour éveillé par l'Esprit-Saint dans le cœur de l'homme[131] : désormais Adam n'est plus sous l'emprise satanique le portant à se décider « contre Dieu ». S'il est vrai que, de siècle en siècle, la doctrine joachimite se fit sentir jusque dans la philosophie de la liberté professée par l'idéalisme allemand, il importe cependant d'éviter toute confusion. Le développement de l' « histoire du salut » ne consiste nullement dans le développement d'un principe qui serait immanent à l'histoire, progressant linéairement selon les lois de ce que l'on appelle aujourd'hui la « causalité historique ». Loin de là, l'histoire du salut ne se réalise que par l'intervention active et continue de l'Esprit-Saint, intervention créatrice qui chaque fois *brise* de nouveau le cours imposé aux choses par la volonté charnelle et l'ambition mondaine. Il ne s'agit pas d'une mutation naturelle amenant, par la disparition de ce qui précède, l'avènement du nouveau. Il s'agit chaque fois d'une *création* de l'Esprit, et les créations de l'Esprit sont continuellement menacées par le monde, et là même la plus grave menace est celle d'une dégradation réduisant l'idée de cette création de l'Esprit à une simple puissance historique immanente au monde. C'est là même convertir la hiéro-histoire (nous dirions « l'histoire dans le *Malakût* ») en histoire profane, substituer à l'histoire intérieure une histoire objective, et c'est en cela que consiste en propre le processus de sécularisation ou laïcisation métaphysique (par élimination de la métaphysique). Ne peut s'accommoder de celle-ci l'idée que l'Esprit-Saint est à l'œuvre dans le cœur des hommes, comme nous avons vu que l'Imâm-Paraclet est à l'œuvre dans le cœur de ses fidèles.

Et cette œuvre, pour Joachim de Flore, s'inscrit dans le célèbre schéma qui divise l'histoire du salut en trois époques, chacune portant le Sceau de l'une des personnes de la Trinité divine [132]. 1) La première est l'époque du « Père », celle de la

131. Pour ce qui suit, cf. Ernst Benz, *Creator Spiritus, die Geistlehre des Joachim von Fiore* (Eranos-Jahrbuch XXV/1957), pp. 327 ss. 132. *Ibid.*, pp. 331 ss.

révélation de la Loi, pendant laquelle s'affirme le péché de l'homme, tandis que l'idéal de la perfection à venir de la *Vita spiritualis* s'annonce déjà dans quelques personnalités prototypiques comme le prophète Elie et Jean-Baptiste. 2) La seconde époque est l'époque du « Fils », celle de la révélation de la Rédemption; l'Homme se fait le « Fils de Dieu » et découvre l'affranchissement du péché. C'est l'époque où le type de l'homme spirituel est celui du clerc, ou mieux encore celui du moine tel que l'Église grecque byzantine en conçut l'idéal. 3) La troisième époque est celle de l' « Esprit »; elle est marquée par l'avènement de l'Ordre des *Viri spirituales*, les hommes spirituels en qui se révèle le caractère divin de la nature créatrice de l'homme.

Chacune des trois époques se caractérisant par un type d'homme et de vie spirituelle différent, ce qui caractérise les *Viri spirituales* de l'époque de l'Esprit, c'est qu'ils ne sont ni des « pères » selon le statut de l'Ancien Testament, ni des « fils » selon le statut du Nouveau Testament; ce sont des Esprits angéliques formés à l'image et ressemblance de l'Esprit-Saint *(Angelici spiritus, qui neque patres sunt, neque filii, ad similitudinem Spiritus Sancti)* [133]. Ils ne peuvent apparaître au monde qui les entoure que comme des « surhumains ». Leur connaissance est essentiellement la connaissance spirituelle, qui n'a rien à faire avec la *doctrina litteralis* de l'Église des clercs; cette dernière est désormais dans la situation des marchands chassés du Temple. Si l'époque du Père peut être typifiée comme le « travail manuel », l'époque du Fils comme l'effort de la théologie doctrinaire, celle de l'Esprit peut être typifiée comme un éclatement d'hymnes, une ivresse *(ebrietas)* spirituelle, que désignent au mieux les termes de *jubilatio* et *gaudium*, allégresse et joie (cette « joie » qui est, en termes shî'ites, la désignation pure et simple de la parousie de l'Imâm-Paraclet, lors de laquelle il nous a été dit que les arbres et les pierres parleront. Et l'on pourrait dire qu'entre les *Viri spirituales* et les clercs, il y a la même différence qu'entre les *'orafâ*, théosophes mystiques, et les *foqahâ*, docteurs de la Loi, ceux qui récusent l'Imâm lors de sa parousie). Ces *Viri spirituales*, en qui la *vita contemplativa* atteint sa forme la plus haute, sont le type d'hommes joachimites constituant l'*Ecclesia spiritualis*, « virginale », parce qu'elle « ne connaît aucun homme », c'est-à-dire ignore les intérêts et les ambitions de l'homme qui n'est pas l'homme spirituel. (On pensera ici au précepte shî'ite enjoignant d'être l'ami de tout ce qui rapproche de l'Imâm,

133. E. Benz, *op. cit.*, p. 337, n. 9.

mais de se séparer, se tenir à l'écart de tout ce qui n'est pas l'Imâm, de tout ce qui n'est pas dirigé vers lui ou serait dirigé contre lui. Nous avons vu que c'est le « quatrième pilier » de l'école shaykhie, pilier qui soutient l'idée de la hiérarchie ésotérique et l'idée eschatologique).

Cette *Ecclesia spiritualis,* règne du Paraclet, c'est 1' « Eglise de Jean » succédant à F « Église de Pierre ». Comme l'écrit Berdiaev, l'Église de Jean est non pas la tutrice des pauvres, adaptée à la faiblesse du pécheur, à la médiocrité de l'homme en général, voire complaisante envers tous les misérabilismes, mais l'Église éternelle et mystérieuse « découvrant en elle le vrai visage de l'homme et de son extase sur les sommets »[134]. L'idée du règne du Paraclet comme forme finale heurtait forcément et ébranlait le pilier central de l'Église de Pierre, l'Église romaine institutionnelle, car celle-ci n'est plus alors qu'un degré de transition dans le processus de l'histoire du salut : l'institution de la papauté est limitée à la seconde époque, celle du Fils; elle disparaît avec le règne du Paraclet, et ce sont les *Viri spirituales,* les hommes de l'Esprit, qui succèdent aux évêques. L'herméneutique des quatre Évangiles chez Joachim de Flore opère, dans le sens de l'avènement du Paraclet, d'une manière qu'il serait très instructif de comparer avec celle dont l'herméneutique shî'ite opère sur le Qorân dans le sens de l'avènement de l'Imâm.

Que le passage d'une époque à l'autre ne résulte pas d'une causalité historique immanente, c'est parce que chaque fois ce passage est une résurrection : seul un acte créateur de l'Esprit-Saint peut mettre sur la voie de la résurrection des morts l'époque précédente condamnée à mourir (tel est aussi le sens technique du mot *qiyâmat,* résurrection, en théosophie ismaélienne). Sans cet acte perpétuellement créateur, toute tradition ne fait qu'étirer son cortège funèbre sur la voie de la causalité historique; pas de Tradition en vie sans perpétuelle renaissance, c'est-à-dire nouvelle naissance. Les deux époques du « Père » et du « Fils » conduisent à celle de l'Esprit qui est le règne du Paraclet, de même que le cycle de la prophétie et le cycle de la *walâyat* conduisent au Sceau final de la *walâyat,* lequel est le XIIe Imâm en qui nos théosophes ont précisément reconnu le Paraclet. L'Église de Jean, le règne du Paraclet, c'est la *Nova Hierosolyma,* bâtie avec d'autres pierres, à la suite d'une migration qui transfigure le sens de la sortie d'Egypte, le pays de l'exil; une migration dont nous avons entendu l'appel également dans le shî'isme

134. Nicolas Berdiaev, Le *sens de la création,* traduit du russe par Lucienne Julien Cain, Paris 1955, pp. 421, 425-426 (le mot « création » doit s'entendre ici de *l'acte créateur).*

par la voix de l'Imâm : « *Tûbâ li'l-ghorabâ!* Bienheureux les expatriés pour la cause de l'Esprit. » Et il nous a été dit que, si l'humanité continue de subsister, c'est grâce à ces migrateurs qui, à l'insu de la masse, remplissent le service divin de la plus haute chevalerie « célestielle », puisque, par leur service divin qui est leur conjonction avec l'Intelligence-Esprit-Saint, les mondes supérieurs continuent de communiquer avec notre monde. Il y aurait alors à comparer le type d'hommes que représentent les *Viri spirituales* avec les « Amis de Dieu », les uns et les autres appartenant à la même « chevalerie spirituelle ». Le règne du Paraclet, c'est la manifestation de ces *Viri spirituales,* de ces « Amis de Dieu » à qui dans le nouveau Temple l'Esprit-Saint infuse l'*intelligentia spiritualis* : non plus une connaissance littérale close sur elle-même, que l'on peut fixer dans la lettre (celle de la théologie ou celle de la science la plus moderne), mais trésor inépuisable de sagesse, source d'eau vive jaillissant dans la vie éternelle *(fons aquae salientis in vitam aeternam),* et de nouveau ici, comme tant de fois au cours de nos textes, nous sommes reconduit aux abords de la « Source de la Vie » *('ayn al-hayât).*

Mais alors cette « vision d'extase sur les sommets » ne recèle-t-elle pas en elle-même le danger d'une précipitation ? La menace du danger, on la discerne dans le succès même de l'idée joachimite, non seulement dans ses prolongements dans une doctrine comme celle des Hussites de Bohême au XVe siècle, mais dans son influence efficace sur tant de philosophes et de théologiens de l'Histoire : sur des philosophes comme Fichte, Schelling, Hegel, sur des théosophes comme Franz von Baader, Soloviev, Berdiaev, Merejkovsky. Certes, les philosophes portent ici une responsabilité dont sont exempts ceux qui, au sens originel du mot, sont des « théosophes ». Nous mettions en garde, il y a quelques pages, contre le danger de sécularisation qui menace l'idée paraclétique du joachimisme. La menace s'est réalisée. La philosophie a considéré comme son triomphe, de séparer l'idée du Paraclet du monde spirituel qui en est le principe et le garant. L'agnosticisme a converti l'Église de Jean en un messianisme social qui en est la caricature; la désespérance a assidûment fermé toutes les issues qui libéraient l'homme de l'absurdité de la mort ; la phénoménologie de l'Esprit historique n'est plus l'herméneutique de l'Esprit-Saint. Et cette mutation a pour première cause, sans doute, la confusion entre les lieux et les temps.

Le lieu de la hiérohistoire, de l'histoire du salut, n'est pas le lieu de la philosophie de l'histoire; l'action créatrice de l'Esprit-Saint brise l'histoire et la philosophie de l'histoire, parce qu'elle

en libère les hommes, et parce qu'elle s'accomplit dans le monde spirituel invisible, dans le *Malakût,* Et le temps où elle s'accomplit n'est pas le temps chronologique de l'histoire extérieure. Les trois époques dont parle Joachim de Flore ne sont pas des périodes successives du temps historique[135]; en fait nous ne leur connaissons pas de frontières chronologiques exactes, et s'il fallait tenter de repérer quelque chose comme ces frontières, la magnifique vision de Joachim, confrontée aux événements de l'histoire extérieure, trouverait difficilement en ceux-ci des témoignages ou des documents permettant de tracer des frontières de ce genre. Non pas, ces trois époques représentent des unités du temps *existentiel,* du temps intérieur (il convient de penser ici au temps psycho-spirituel, *zamân anfosî,* chez Semnânî; au temps subtil, *zamân latîf,* et au *quantum* de temps imparti à chaque être, selon Qâzî Sa'îd Qommî). La succession de ces époques se joue à l'intérieur des âmes, dans le mystère de chaque âme, de ses acquiescements et de ses refus, de ses magnificences et de ses parcimonies, bref, pour parler avec Qâzî Sa'îd, en fonction des états par lesquels passe le *quantum* de temps qui lui est imparti en propre éternellement. Dans le temps *historique,* en fait ces époques coexistent.

Ce n'est pas dans le temps historique collectif que l'Église de Jean succède à l'Église de Pierre, pour la raison que cette succession ne peut advenir que comme mettant fin au temps historique, à ses enchaînements, à ses précédents qui déterminent. Comment la situer dans l'histoire, puisque l'histoire n'est plus là, de même que la *ghaybat* « n'est plus là », lorsque paraît l'Imâm? C'est que le temps existentiel brise la trame du temps historique pour chaque âme qui pénètre dans le monde de l'Esprit et anticipe le mystère de la mort; mais l'histoire extérieure continue après chaque âme; il reste à chacune de la briser à son tour. C'est pourquoi les deux Églises se répartissent entre les âmes; l'Église de Jean succède invisiblement dans les âmes à l'Église de Pierre, dans le *quantum* de temps qui est propre à chaque âme et qui est la mesure de son être, tandis que du fait de la coexistence des âmes dans le mode d'être de ce monde-ci, les deux Églises coexistent dans le temps historique. Et c'est déjà le sens saisissant que l'herméneutique de Joachim de Flore dégageait d'un même chapitre évangélique, celui dans lequel Jésus dit à Pierre : « Pais mes brebis », pour aussitôt après lui dire en parlant de Jean : « Si je veux qu'il demeure

135. C'est bien ce qu'observait Berdiaev en une profonde remarque, *ibid.,* pp. 405-406.

jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » (Jean 21 : 16 ss. et 22).

Alors n'y a-t-il pas dans le destin de l'idée joachimite en Occident un motif qui, d'une part, fonde le rapprochement que nous venons d'esquisser entre l'*Ecclesia spiritualis* du règne du Paraclet, et la parousie de l'Imâm reconnu par les siens comme étant le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean, mais un motif qui, d'autre part, fait apparaître une différentielle qui, si nous l'énonçons en termes justes, peut ouvrir à la méditation philosophique une perspective encore inexplorée? Nous nous étions déjà avisé ici que des termes aussi courants dans nos langues que ceux de laïcisation, sécularisation, n'ont point d'équivalent exact ni en arabe ni en persan. C'est que ces mots présupposent justement l'idée du clerc et partant, celle d'un clergé, de la cléricature, et par conséquent le phénomène Église. Or, celui-ci est absent en Islam. Mais le phénomène Église, l'Église des clercs, est justement, selon Joachim, la caractéristique propre de l'époque du Fils. Or, l'Islam et la spiritualité islamique ne connaissent pas l'époque du Fils [136]. Si l'imâmologie est en théologie shî'ite l'homologue de la christologie en théologie chrétienne, tout ce qui précède montre qu'elle est non moins l'homologue d'une théologie de l'Esprit-Saint comme Paraclet. Mais c'est là même une ambivalence qui se trouve dans certaines christologies primitives où la différenciation entre le Fils et l'Esprit n'est pas encore nettement établie. Les conséquences en vont très loin et ne peuvent être toutes envisagées ici.

Pour la théosophie islamique, le rythme de la hiérohistoire est non pas à trois temps, mais à deux temps : temps de la descente *(nozûl)* et temps de la remontée *(so'ûd),* temps de l'origine *(mabda!)* et temps du retour *(ma'âd),* temps de la révélation *(tanzîl)* et temps de l'herméneutique spirituelle *(ta'wîl)* etc. Il ne lui est plus possible de connaître le règne du « Fils », justement parce que la révélation qorânique est une révélation post-chrétienne, postérieure au règne et à l'histoire du « Fils ». Elle passe directement du cycle de la prophétie, du règne de la Loi *(sharî'at)* révélée par les prophètes, au cycle de la *walâyat* ou de *Yinteïligentia spiritualis,* cycle de l'Imamat, dont le Sceau est le XII[e] Imâm. Il n'y aurait pas Heu de dire ici que le règne de l'Esprit créateur présuppose la « rédemption », il *est* cette rédemption même. D'où, il n'est plus besoin d'une époque de transition, telle que l'époque où

136. Cf. notre trad. de Mollâ Sadrâ, *Le Livre des pénétrations métaphysiques,* p. 237.

se produit le phénomène de sécularisation propre au christianisme, parce que ce phénomène *est* la conséquence de l'Église des clercs, tandis qu'il *a* pour conséquence le fait que les idéologies politiques et sociales de l'Occident sont des théologies sécularisées. Certes, la philosophie n'est plus la « servante de la théologie » *(ancilla theologiae),* mais elle est devenue la servante de la sociologie. D'autant plus catastrophique peut être l'importation en Islam d'une sécularisation et d'une idéologie étrangères à ses antécédents théologiques. En revanche, s'annonce comme ayant une signification d'autant plus libératrice, l'identification entre l'Imâm et le Paraclet chez nos théosophes shî'ites. Elle est en parfait accord avec l'identification de l'Intelligence agente et de l'Esprit-Saint, car cette identification met chaque philosophe en communication directe avec le monde spirituel, sans que s'interpose aucun magistère, ni clérical ni laïque. Là où le premier n'a pas existé, il ne peut se muer en son contraire, quelque chose comme une post-Église.

Mais là même où laïcisation et socialisation présupposent le phénomène Église, et par conséquent l'époque du « Fils », elles marquent *eo ipso* que le passage de l'Église des « clercs » à l'Église de Jean, celle des *Viri spirituales,* a été manqué. On aura peut-être encore une « philosophie de l'Esprit », mais l'Esprit sera rapidement emporté. En revanche, la théosophie islamique — comme la théosophie chrétienne — poursuivra une métaphysique de l'Esprit-Saint. Le cycle de la *walâyat* a succédé au cycle de la *sharî'at* des prophètes, dans la hiérohistoire existentielle. Pourtant, dans le temps historique ils coexistent (comme coexistent l'Église de Pierre et l'Église de Jean), puisque le règne de la *sharî'at* continue jusqu'à la parousie de l'Imâm-Paraclet. Mais le *'ârif,* le gnostique, est un pèlerin en marche, un *sâlik, homo viator.* D'ores et déjà il appartient au règne du Paraclet; en ce sens, il est, lui aussi, un «johannite ». Lui posera-t-on la question : comment son pèlerinage, auquel il sacrifie tout, se concilie-t-il avec les exigences du' monde qui l'entoure, les exigences dites « de son temps » ? Cette question, il sera toujours trop tôt de la poser, tant que ce monde est incapable de *voir* l'Imâm *là où* il est. Et c'est faute de le voir *là où* il est, que l'attente et la préparation de la résurrection des morts ont succombé sous leur propre poids. Au lieu de la résurrection des morts, on n'attend plus que la révolution sociale. Mais ce n'est pas l'Islam qui porte la responsabilité de cette mutation.

De l'extérieur, le procès du christianisme n'est que trop facile à faire. Très peu de penseurs chrétiens ont eu la lucidité et le courage de regarder en face le drame du christianisme.

Berdiaev fut de ceux-là; ce n'est pas un hasard si, l'ayant cité au début, nous le citons encore au terme de cette recherche. C'est que les motifs qu'il met en lumière sont aussi bien ceux que peuvent inspirer au chercheur en « sciences divines » la théosophie shî'ite et son imâmologie. Il ne s'agit pas d'un procès historique à plaider; ce serait aussi stérile que dérisoire. Il s'agit de se frayer une voie vers le monde ou les mondes sans la présence desquels l'homme ne peut subsister. Berdiaev a pu écrire que le drame du christianisme fut de n'avoir pas découvert la totalité de la « christologie de l'homme », c'est-à-dire le mystère de sa nature divine, alors que cette découverte est la mission de la conscience religieuse[137]. « L'Église du Golgotha, dans laquelle la vérité christologique ne se dévoile qu'imparfaitement, s'oppose à l'Église intégrale du Christ[138] ». Seule, l'ascèse de l'acte libre créateur place l'homme en face de cet aspect nouveau de la christologie. En une page d'une inspiration toute johannite et joachimite, il écrit : « Si la rédemption exige une grande obéissance, la création (l'acte créateur) demande une grande témérité. On n'aperçoit le Christ en marche que par une tentative hardie. L'esprit d'obéissance n'a vu, depuis toujours, dans le Christ que le Crucifié, le seul aspect du rédempteur. Il faut le sacrifice du courage, la décision héroïque, pour se jeter hors de ces rivages sans danger. Il faut se tenir sans peur au-dessus de l'abîme. La troisième révélation en Esprit n'aura pas son texte sacré, elle ne sera pas une voix d'en haut; elle s'accomplira dans l'homme et dans l'humanité, elle sera la révélation anthropologique, la découverte de la christologie de l'homme[139] ».

Nos théosophes shî'ites savent, eux aussi, que l'Imâm attendu, le Paraclet, n'apportera pas une nouvelle *sharî'at,* un nouveau Livre saint, mais la révélation du sens caché dans tous les textes sacrés. Et ce sens, il *l'est* lui-même, comme étant l'Homme Intégral *(Insân kâmil, anihropos teleios).* Lorsque le philosophe russe médite le sens qu'il faut donner à l'apparition du Christ futur, et lorsque nos théosophes shî'ites iraniens méditent le sens de la parousie de 1' « Imâm attendu », de part et d'autre il y a la même attente de la « révélation anthropologique » plénière. Cette révélation ne peut venir du dehors, elle doit s'accomplir dans l'homme même vivant dans l'Esprit, car cette révélation, ce n'est pas à l'homme de l'attendre encore de Dieu, c'est Dieu qui l'attend de l'homme.

Mais il faut alors une métaphysique eschatologique pour

137. Nicolas Berdiaev, *op. cit.,* p. III.
138. *Ibid.,* p. 426.
139. *Ibid.,* p. 142.

viser la hauteur d'horizon suffisante, et c'est pourquoi nos textes nous ont conduit à évoquer ici l'eschatologie joachimite. Un *hadîth* nous a proposé le symbole du « Trésor caché » aspirant, dans sa solitude d'avant les mondes, à être connu. Les théosophes ismaéliens font dériver le nom de Dieu, *Allâh,* de la racine *wlh,* connotant l'idée de tristesse, de nostalgie. Berdiaev, de son côté, a écrit que le symbole de « la tristesse de Dieu au sujet de l'homme et par amour pour l'homme, nous rapproche des derniers secrets ». Et cela, dit-il, parce que, si les mystiques ont traité de la naissance de Dieu dans l'homme, il est un autre mystère : celui de la naissance de l'homme en Dieu. Il y a le cri de l'homme pour que Dieu naisse en lui, mais il y a le cri de Dieu pour que l'homme naisse en lui[140]. Nous lisions précédemment ici un verset d'Isaïe ainsi traduit par un kabbaliste : « Et dans toutes leurs angoisses, c'est Lui qui a été angoissé. » C'est cette naissance de l'homme en Dieu que le philosophe russe désignait comme la « conscience christologique de l'homme », le « nouvel Aiôn », le « règne du Paraclet ». Alors aussi, tout ce qui s'est montré et continue de se montrer à la conscience shî'ite sous l'aspect du Douzième Imâm, les événements de son hagiographie : sa naissance, son occultation, ses apparitions, sa parousie comme Paraclet, même et surtout si ce sont des événements visionnaires plutôt que des événements historiques au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire même et surtout si cette hagiographie, mieux que ce qui s'est passé, nous instruit de ce qui s'est montré et a été réellement éprouvé dans la conscience shî'ite, tout cela doit prendre désormais un sens pour un Occidental, et désormais le thème shî'ite de l'Imâm caché ne devrait être ignoré par aucun de nos essais de métaphysique eschatologique.

Le théosophe shî'ite Haydar Âmolî nous a montré Adam, l'homme, succombant sous le poids du « fardeau que les Cieux, la Terre et les montagnes avaient refusé » et dont lui, Adam, l'homme, avait accepté de se charger. Or ce fardeau, c'était ce que Haydar Âmolî désigne en termes techniques comme le *tawhîd* ontologique, l'attestation intimement vécue que l'Unique est seul à *être* au sens vrai, comme sens ésotérique de la profession de foi monothéiste. Ce sens, si l'homme est trop faible pour le porter, c'est lui même qui se perd en perdant son Dieu. Il ne lui reste plus qu'à clamer « Dieu est mort », sans s'apercevoir

140. *Ibid.,* p. 171, et *Essai de métaphysique eschatologique,* traduit du russe par Maxime Herman, Paris 1946, p. 283. Comparer l'anecdote rapportée par Semnânî, variante, chez les soufis, du récit de la tentation de Christ dans le désert, *supra* t. III, liv. IV, p. 284, n. 101.

que c'est le cri d'un mort, car lui-même est mort le premier. Malheureusement nos théologies et nos philosophies de la mort de Dieu et de la mort de l'homme, à la mode de nos jours, sont encore des scolastiques de clercs plus ou moins laïcisés. Le sens ésotérique du *tawhîd,* culminant au sommet de toutes les théophanies qui, de degré en degré, marquent la croissance spirituelle de l'homme, c'est le mystère de la *théophanie* suprême en la parousie du dernier Imâm, nimbant enfin de paix et de lumière ces Terres dévastées et ravagées « dont il y a autant qu'il y a de cœurs humains », disait Haydar Âmolî. Avec la parousie du Sceau de la *walâyat,* l'imâmologie s'achève en taisant se lever l'aube de la résurrection de l'homme, laquelle sera le jour de sa naissance en Dieu. Ici également nous pouvons dire que « le secret dernier réside en ceci, que le mystère divin et le mystère humain ne sont qu'un seul et même mystère, qu'en Dieu se garde la mystique de l'homme et dans l'homme le secret de Dieu [141] ».

4. - *Le Guide personnel*

Et cela nous conduit pour finir jusqu'au fond intime de la vie intérieure du spirituel shî'ite, c'est-à-dire à la portée pratique, dans l'expérience vécue, de ce thème du Douzième Imâm, dont la Présence invisible est garante contre toute socialisation du spirituel. Présence à la fois lointaine et toute prochaine : reculant à la limite de notre *Aiôn,* mais simultanément actuelle dans l'intime du cœur ; sans attache avec un lieu géographique déterminé, mais pouvant faire irruption en tout lieu pour transférer celui à qui l'Imâm se montre, en son lieu à lui : l'Ile Verte, par exemple, ou bien, en plein désert, quelque lieu impossible à repérer par les moyens de la cartographie. Des exemples en ont été donnés ici. Le XIIe Imâm, l'Imâm caché, est par excellence celui sous les traits de qui se présente à la conscience shî'ite le Guide invisible personnel.

Le thème est d'une richesse inépuisable, et caractérise en propre un type de spiritualité aussi personnel que celui de la spiritualité shî'ite. Nous en avons évoqué ici maintes variantes. Il y a le cas des *Owaysis,* de ceux qui ont été mis sur la Voie par un Guide invisible, sans avoir besoin d'aucun maître humain. Il y a la « Nature parfaite », l'ange personnel du philosophe chez les *Ishrâqîyûn,* qui sont ici les héritiers de la tradition hermétiste; il y a le « partenaire céleste », chez les gnostiques; il y a le

141. Berdiaev, *Le Sens de la création,* p. 406.

« Jumeau céleste » de Mâni; il y a le « maître invisible » *(ostâd ghaybî),* le « témoin dans le ciel », dont parlent Najmoddîn Kobrâ et son école (qui est le chercheur î qui est le cherché ? Najmoddîn Kobrâ répond : « Le cherché est la Lumière divine, le chercheur est une parcelle de cette Lumière. » Et c'est dans l'embrasement de deux flammes entre Ciel et Terre qu'il perçoit la présence du « Guide personnel invisible »); il y a le thème des « prophètes de ton être » chez Semnânî; de « l'ange qui parle en toi », chez certains kabbalistes; il y a 1' « Ami de Dieu » pour Rulman Merswin etc. Autant de récurrences d'une Figure archétypique qui a dans la spiritualité shî'ite sa manifestation souveraine, culminante, en la personne de l'Imâm, 1' « Ami de Dieu », comme guide personnel invisible. Entre lui et son fidèle qu'il guide se noue un pacte de fidélité chevaleresque qui trouve sa plus saisissante expression dans la « prière de pèlerin » que nous traduirons ci-dessous en dernière page. Un pacte qui procède du sentiment du migrateur, *sâlik, homo viator,* lequel n'est pas un pécheur, un malade, mais un exilé, un expatrié, cherchant la route qui le ramènera « chez lui ». L'Imâm est celui qui montre cette route; et celui à qui il la montre, par sa présence confidentielle, n'a pas besoin d'un maître ou d'un guide humain.

Un des cas les plus célèbres parmi les *Owaysis* fut celui du soufi iranien Abû'l-Hasan Kharraqânî (ob. 425/1034), dont on connaît ce propos : « Je m'étonne de ces disciples qui déclarent qu'il leur faut tel ou tel maître. Vous savez bien que je n'ai jamais reçu l'enseignement d'aucun homme. C'est Dieu qui fut mon guide, bien que j'aie le plus grand respect pour tous les maîtres[142]. » Kharraqânî eut pour guide l'entité spirituelle, « l'Ange » *(rûhânîya)* d'Abû Yazîd Bastâmî; 'Attar de Neyshâ-pour (vers 617/1220) eut pour guide l'Ange ou 1' « être de lumière » de Hallâj. On pourrait rassembler un grand nombre de témoignages de ce genre, je rappellerai simplement le témoignage rapporté ici précédemment, et attestant un enseignement couramment donné encore de nos jours sur ce point, celui d'un éminent shaykh, professeur à l'Université théologique de Qomm, dont les recommandations qu'il donnait à ses élèves tendaient à ceci : connaître la théosophie mystique, pratiquer la spiritualité soufie, mais se garder d'entrer dans une *tarîqat* (une congrégation soufie), car entrer dans une *tarîqat,* c'est se lier et s'assujettir à un shaykh, et par là même se lier aux limites de la personne et de l'horizon spirituel de ce shaykh. Le shî'ite mys-

142. Cf. notre livre *sur L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabt,* p. 27, et les pages d'Abû'l-Barakât citées dans notre livre *Avicenne et le récit visionnaire,* I, pp. 103 ss.

tique *('irfânî)* doit choisir comme *Qotb,* comme pôle spirituel, directement l'Imâm lui-même et suivre directement, sans intermédiaire, ce guide personnel. Son seul shaykh, c'est l'Imâm[143].

Toute la pédagogie spirituelle est ainsi polarisée sur la Quête et la rencontre du Guide personnel; elle vise à produire dans l'intime de l'être l'aptitude à rencontrer le « maître personnel invisible » qui est l'Imâm (aussi bien tel est le sens même du mot *Imâm,* guide). Cette rencontre personnelle caractérise au mieux la forme de la spiritualité shî'ite (nous en avons trouvé un cas exemplaire dans la biographie de Shaykh Ahmad Ahsâ'î), et c'est ce qui nous fit insister longuement (liv. I, chap. VII) sur la réciprocité qui caractérise la connaissance ou conscience de l'Imâm et la connaissance ou conscience de soi. Par cette vocation que fait entendre en propre l'imâmisme à chaque spirituel, s'accomplit la religion prophétique, en ce sens que l'Imâm, le Guide, n'apporte pas une nouvelle Loi, mais dévoile, résout, le sens caché de toutes les révélations prophétiques, produisant ainsi chez ses adeptes leur naissance au règne du Paraclet.

Et parce que la question qui vient spontanément à l'esprit du lecteur informé de l'évolution de l'Orient contemporain, sera inévitablement celle-ci : que signifieront encore ces choses pour les générations à venir ? Que signifie, par exemple, pour la jeunesse iranienne de nos jours, la mystérieuse figure du XIIe Imâm ? Je crois que maintes réflexions écloses au cours de cette longue recherche montrent que je n'ai pas tendance à minimiser les problèmes infiniment graves que posent les transformations actuelles, mais ces problèmes sont situés et mesurés ici selon des critères qui ne sont point forcément ceux de l'anthropologie régnant de nos jours. C'est pourquoi, je suis d'autant plus frappé par certaines constantes qui échappent et échapperont toujours aux enquêtes, sociologiques ou non, parce que depuis toujours chaque shî'ite observe sur ce point une discrétion absolue (la *taqîyeh).* Et cela donne justement son importance au témoignage que j'eus l'occasion de rapporter ailleurs et qu'il m'apparaît opportun de reproduire ici, parce qu'il émanait d'un jeune Iranien de mes amis (un « moins de trente ans »), éminemment représentatif de la jeunesse étudiante formée en Occident pour laquelle sont en général réunies toutes les conditions du déracinement spirituel (nous pourrions dire : toutes les conditions qui mènent à l'oubli de ses origines le jeune prince parthe du « Chant de la Perle » des Actes de Thomas). Il achevait ses études dans une université de Suisse. Il

143. Nous avons dit précédemment, liv. VI, p. 283, n. 76, la source de ce propos.

eût pu être comblé en ce pays, et pourtant il passait la plupart de ses soirées à évoquer avec nostalgie, en la compagnie d'un jeune compatriote étudiant comme lui, les vastes déserts de l'Iran et le pèlerinage de la ville sainte de Qomm (à 140 km au sud de Téhéran). Et voici qu'une nuit, le pèlerinage qu'il attendait de pouvoir accomplir en réalité, il le fit en songe. Le récit qu'il m'en fit portait si typiquement les traits d'un songe initiatique, la puissance de l'archétype s'y fait sentir avec une telle force, que je lui demandai de le mettre par écrit. Avec sa permission, tout en ne le désignant discrètement que par ses initiales H. B., je reproduis ici son récit.

« Une nuit, j'ai rêvé qu'avec mon ami nous nous étions mis en marche, partant de Téhéran pour aller à Qomm. Nos vêtements n'étaient pas ceux de tous les jours, mais ceux que portent chez nous les derviches (les soufis). Nous avions suivi à travers champs les sentiers qui, dans la direction du sud, mènent vers Qomm. Nous allions aborder le désert du sud de Téhéran, lorsque soudain apparurent devant nous des créatures de taille immense, quelque chose comme des dragons. Brusquement je cessai de voir mon ami. Il me sembla qu'il avait rebroussé chemin et était retourné vers le nord. Je sentis que j'étais seul. Mais voici qu'entre mes mains il y avait quelque chose comme une lance, si longue que je n'en ai jamais vu de pareille dans la réalité. Je combattis avec les dragons longtemps, longtemps. Finalement je dus réussir à les mettre en pièces, car je vis qu'un torrent qui passait là, emportait les dragons disloqués, et moi-même je fus immergé dans ce torrent. Je sortis de ce bain, et je sentis que j'étais nu. Mais voici qu'on jeta sur mes épaules une longue pièce d'étoffe. A ce moment-là, j'avais l'impression que le terrain où je marchais exhalait de la vapeur ou du brouillard; on ne voyait rien. Soudain la ville sainte m'apparut au loin, avec le dôme d'or étincelant et les minarets de l'enceinte sacrée. M'étant dirigé vers la ville, j'arrivai à un carrefour plafonné en voûte. Là on me désigna la maison de l'*Imâm attendu.* La porte en était grande ouverte. Une courte distance de quelques centaines de pas me séparait de la maison de l'Imâm... A ce moment-là je m'éveillai de mon rêve. Mais j'en ai gardé une impression profonde. L'essentiel m'en apparaît comme étant la distance qui me séparait de la porte ouverte de la maison de l'Imâm; car depuis lors, le sentiment que j'ai de ma vie, en songe ou à l'état de veille, c'est qu'elle consiste à parcourir cette distance, parce qu'elle est la mesure exacte de ma vie; elle règle le temps et l'harmonie de mon existence tout entière; elle est le temps et l'espace réels que j'éprouve sur cette Terre. » Disons de nouveau que l'on pourrait citer un grand nombre

d'autres témoignages, qui tous attestent la présence de l'Imâm caché, « invisible aux sens, mais présent au cœur de ses fidèles », et par là même visible en songe ou en quelque rencontre visionnaire. Ainsi l'« histoire » du XII[e] Imâm se continue-t-elle dans les événements dont la conscience de ses fidèles garde le secret. Le témoignage qu'il m'a été permis de reproduire ici semble les récapituler tous, parce que là même un jeune Iranien de nos jours, dans l'Iran moderne, enseigne à tout chercheur en sciences religieuses ce que signifie la religion du Guide personnel.

Et comme c'est essentiellement dans ses prières et dans ses liturgies qu'une religion livre son secret, beaucoup mieux que dans n'importe quel exposé dogmatique, il semble que nous ne puissions mieux clore cette recherche qu'en citant une des prières que les pèlerins adressent à la mystérieuse personne du XII[e] Imâm, celui en qui la vision en songe de la princesse Narkès, sa mère, fait se rejoindre la postérité spirituelle du Christ et celle de Mohammad. Quelle que soit la position personnelle du shî'ite, qu'il soit un soufi ou non, chez tous fermente la même espérance. Dès que chacun tente de l'expliciter en un énoncé, de l'expliquer d'une façon ou d'une autre, les interprétations peuvent différer, mais il est certaines formes d'expression précellentes, capables de rallier les uns et les autres, et celles-là on les trouve dans les prières adressées au XII[e] Imâm. Rappelons que, du fait même de l' « absence » de l'Imâm qui n'est pas là matériellement pour guider la Prière à la mosquée, le shî'isme a particulièrement favorisé l'éclosion et le développement des formes de dévotion et de liturgie privées ; les plus anciennes ont été enseignées par les Imâms eux-mêmes. L'ensemble, qui s'est enrichi au cours des siècles, constitue une littérature considérable, ordonnée selon un calendrier liturgique très riche, qu'il conviendrait d'étudier méthodiquement et comparativement (nous en avons cité quelques exemples ici précédemment). Parmi ces formes de dévotion personnelle, il y a les « prières de Visitation » que l'on récite soit en se rendant en pèlerinage aux sanctuaires des saints Imâms, soit plus simplement et plus fréquemment pendant une « Visitation mentale » accomplie dans le recueillement de l'oratoire privé.

Nous avons esquissé plus haut l'histoire de la fondation du sanctuaire de Jam-Karân. A Samarra, où l'hagiographie du XII[e] Imâm nous avait transportés précédemment, subsistent de nos jours deux sanctuaires. L'un abrite quatre tombes : celle du X[e] Imâm, 'Alî Naqî, celle de son fils, l'Imâm Hasan 'Askarî, celle de l'épouse de celui-ci, la princesse byzantine Narkès, celle enfin de sa tante, la vénérable Hakîma Khâtûn, sœur de l'Imâm 'Alî-Naqî. Un second sanctuaire abrite le lieu

souterrain par lequel disparut le jeune Imâm, l'enfant de la princesse Narkès, Mohammad al-Qâ'im ou al-Mahdî, qui depuis lors est l'Imâm caché. De nombreuses prières ont été composées par de pieux ou de savants shî'ites pour l'accomplissement de ces pèlerinages, qu'ils soient accomplis physiquement ou spirituellement. De tels textes nous révèlent au mieux l'*éthos* profond du shî'isme.

Cet *éthos* est celui que nous avons appris à connaître ici comme étant essentiellement celui d'une chevalerie spirituelle. Le pacte de fidélité qui unit le *javânmard* à son Imâm lui inspire des paroles et des engagements passionnés. Il faut se représenter que le passage au règne du Paraclet, que ce soit dans le temps existentiel de chaque être humain ou comme clôture du temps total de l'humanité historique, ne s'accomplit pas sans un combat mené contre toutes les puissances de négation, de sclérose et de mort. Certes, le mystique shî'ite est attentif, lui aussi, à l'impermanence des choses, à la caducité de toute substance, aux menaces de la dissolution de la personne. Mais autre chose est de considérer tout cela comme la loi normale de l'être, et de proposer comme but de la méditation et de l'ascèse l'évacuation de l'être, afin de retrouver le Vide primordial; autre chose est de l'éprouver comme une blessure de *l'être,* comme le résultat d'une emprise satanique et destructrice qu'il faut combattre, pour que l'être soit restauré dans son intégrité. Dans ce dernier cas, ce qui domine c'est l'idée de *l'apokatastasis,* de la « restauration » ou « réintégration » de toutes choses en leur pureté et plénitude originelles. C'est cette idée qui a dressé la conscience zoroastrienne contre les puissances ahrimaniennes; c'est elle que l'on retrouve dans l'*éthos* shî'ite. Haydar Âmolî identifiait le XIIe Imâm avec le Paraclet de l'Évangile ; Qotboddîn Ashkevârî l'identifiait avec le dernier des trois *Saoshyant* du zoroastrisme. Millénaire du dernier *Saoshyant* et millénaire du dernier Imâm sont le *lieu* de ce combat. Le vœu de tout *javânmard,* de tout chevalier de la foi, est d'y participer aux côtés de son Imâm.

Voici alors la prière du pèlerin. Comme toutes les prières semblables, elle offre cet avantage que le croyant au cœur simple aussi bien que l'ésotériste le plus profond en peuvent chacun respectivement faire leurs les formules, tout en les comprenant chacun à sa manière. Je la traduis donc, en ne faisant que l'abréger quelque peu.

« Salut sur toi, ô khalife de Dieu et khalife de tes pères les bien guidés (les *Mahdîs).* Salut sur toi, héritier des héritiers spirituels *(awsiyâ)* des temps passés [...], Rejeton de la Famille Immaculée, Mine des connaissances prophétiques, Seuil de

Dieu à qui l'on n'accède qu'en le franchissant, Voie de Dieu que l'on ne peut quitter sans s'égarer. Toi qui contemples l'arbre Tûbâ et le Lotus de la limite [...], Garant de Dieu pour les Célestes et les Terrestres, le salut soit sur toi, de ceux qui te reconnaissent tel que Dieu leur a fait te connaître, et qui te décernent quelques-unes des qualifications que tu mérites, bien que tu sois au-dessus d'elles.

« J'atteste que tu es le Garant de Dieu pour ceux des temps passés et ceux des temps à venir; que les triomphants, ce sont tes adeptes, et les frustrés, ceux qui te rejettent. Tu es celui qui conserve toute connaissance, celui qui fait s'ouvrir tout ce qui était scellé [...]. O mon suzerain! je t'ai choisi comme Imâm et comme Guide, comme protecteur et comme instructeur et je ne désire personne à ta place.

« J'atteste que tu es la vérité constante en laquelle il n'y a point d'altération; certaine est la promesse divine te concernant; si longue soit ton occultation *(ghaybat),* si éloigné le délai, je n'éprouve aucun doute ; je ne partage pas l'égarement de ceux qui, par ignorance de toi, disent des folies sur toi. Je reste dans l'attente de ton Jour, car tu es l'Intercesseur sur lequel on ne discute pas, Tu es l'Ami que l'on ne renie pas [...].

« J'en atteste Dieu ! J'en atteste ses Anges ! Je te prends toi-même à témoin de mon vœu : il est intérieurement tel qu'il est extérieurement, il est dans le secret de ma conscience tel que ma langue le profère. Sois donc le témoin de ma promesse envers toi, du pacte de fidélité entre toi et moi [...] tel que me le commande le Seigneur des mondes. Dussent les temps se prolonger, dussent les années de ma vie se succéder, je n'en aurai sur toi que plus de certitude, pour toi que plus d'amour, en toi que plus de confiance. Je n'en attendrai que davantage ta parousie, et ne m'en tiendrai que plus prêt encore pour le combat à mener près de toi. Car ma personne, mes biens, ma famille, tout ce que mon Dieu m'a accordé en ce monde, je t'en fais don à toi pour que tu en disposes, ô mon Imâm!

« Si ma vie dure assez pour que je voie se lever ton Jour éclatant et briller tes étendards, alors, me voici, moi, ton fidèle. Qu'il me soit donné de rendre à tes côtés le suprême Témoignage! Mais si la mort m'atteint avant que tu n'aies paru, alors je te demande à toi, ton intercession, la tienne et celle de tes pères, les Imâms Immaculés, afin que Dieu me mette au nombre de ceux à qui il accordera de *revenir (raj'at)* à l'heure de ta parousie, lorsque ton Jour se lèvera, afin que mon dévouement pour toi me conduise au terme de mon désir [114]. »

144. Majlisî, *Bihâr al-Anwâr,* vol. XXII, Téhéran 1303, pp. 266-267.

En quelque région du *Malakût* que se livre l'ultime combat, quelles que soient les armes immatérielles qui décident de son issue, il reste que dans une telle prière s'exprime l'*éthos* de toute la chevalerie iranienne, depuis les héros de l'épopée zoroastrienne jusqu'à ceux de l'épopée mystique de la Perse shî'ite. De l'idée shî'ite comme de l'idée zoroastrienne, il est vrai de dire que l'idée se traduit en une communauté de chevaliers de la foi. L'*éthos* iranien perpétue et conjoint la tradition antique des *pahlavân* et la tradition abrahamique de la *fotowwat*. Compagnons du Saoshyant ou compagnons de l'Imâm caché, les uns et les autres sont tendus vers le même but final. « Puissions-nous être de ceux qui produiront la Transfiguration du monde », répétait un refrain liturgique des fidèles zoroastriens. « Que Dieu hâte la joie de sa venue », répète chaque fidèle shî'ite à chaque mention du nom du XII[e] Imâm. Les deux oraisons jaculatoires vibrent à l'unisson; elles attestent l'éthique du chevalier de la foi dont est inséparable la métaphysique eschatologique : tonique et dominante reparaissant à travers tous les thèmes de la théosophie très complexe qui ont été étudiés au cours de cette recherche.

La prière de pèlerin traduite ci-dessus, le mystique « intérioriste » pourra la lire en la rapportant à tout ce qui nous a été proposé concernant la réciprocité de la connaissance de l'Imâm et de la connaissance de soi, — comme étant la prière et le vœu du « chevalier de l'âme », pèlerinant à la Quête de son *Nous*. Il n'y a pas un mot à y changer, la tonalité reste la même.

Et tel est peut-être ce qui condense au mieux l'enseignement dont le philosophe est redevable à l'hospitalité reçue en Islam iranien. Mais il n'est pas d'hospitalité spirituelle sans réciprocité, sans que l'hôte accueilli ne soit intérieurement un hôte qui accueille. Car, sans cette réciprocité, il n'est point d'espoir de *comprendre*.

FIN